"Chevaucher le tigre"

Julius Evola



LA COLOMBE

JULIUS EVOLA

« CHEVAUCHER LE TIGRE »

traduit de l'italien par
Isabelle ROBINET

LITTERATURE ET TRADITION
12

LA COLOMBE
ÉDITIONS DU VIEUX COLOMBIER
18, rue du Saint-Gothard
PARIS

SOMMAIRE

ORIENTATION

DANS LE MONDE OU DIEU EST MORT

L'IMPASSE DE L'EXISTENTIALISME

DISSOLUTION DE L'INDIVIDU

DISSOLUTION DE LA CONNAISSANCE

LE DOMAINE DE L'ART
DE LA MUSIQUE « PHYSIQUE » AUX STUPÉFIANTS

LA DISSOLUTION DU DOMAINE SOCIAL

LE PROBLÈME SPIRITUEL

ORIENTATION

1. *Le monde moderne et les hommes de la Tradition.*

Nous nous proposons, dans cet ouvrage, d'étudier quelques-uns des aspects de l'époque actuelle qui en font, essentiellement, une époque de dissolution, et d'aborder en même temps le problème du comportement et des formes d'existences qui, dans une semblable situation, conviennent à une certain type humain.

Cette dernière restriction ne devra jamais être perdue de vue. Ce qu'on va lire ne concerne pas l'ensemble de nos contemporains, mais uniquement l'homme, seul important pour nous, qui, tout en étant engagé dans le monde actuel, même là où la vie moderne est au plus haut point problématique et paroxystique, n'appartient pourtant pas intérieurement à ce monde, n'entend pas lui céder et se sent, de par son essence, d'une race différente de celle de la plupart des hommes d'aujourd'hui.

La place naturelle d'un tel homme, la terre où il ne serait pas un étranger, c'est le monde de la Tradition. Tradition : cette expression a ici un sens particulier que nous avons précisé en d'autres occasions[1], voisin des catégories utilisées par René Guénon dans son analyse de la crise du monde moderne.

1. Surtout dans *Rivolta contro il mondo moderno,* Milan, 1951, et *Gli uomini e le rovine,* Rome, 1952.

Selon cette acception particulière, une civilisation ou une société est « traditionnelle » quand elle est régie par des principes qui transcendent ce qui n'est qu'humain et individuel, quand toutes ses formes lui viennent d'en haut et qu'elle est tout entière orientée vers le haut. Par-delà la diversité de ses formes historiques, le monde de la Tradition s'est caractérisé par une identité, une constance essentielles. Dans d'autres ouvrages, nous avons essayé d'en préciser les valeurs ainsi que les catégories fondamentales et immuables; celles-ci constituent les bases de toute civilisation, société et organisation de l'existence, que l'on peut qualifier de *normales* dans le sens supérieur d'une signification rectrice.

Tout ce qui a fini par prévaloir dans le monde moderne représente l'extacte antithèse du type traditionnel de civilisation. Et l'expérience montre d'une façon toujours plus évidente qu'en partant des valeurs de la Tradition (en admettant qu'il y ait quelqu'un qui sache encore les reconnaître et les assumer), il est tout à fait improbable que l'on puisse, par des actions ou des réactions efficaces et d'une certaine portée, modifier d'une façon appréciable l'état actuel des choses. Il ne semble pas, après les derniers bouleversements mondiaux, que les nations non plus que la grande majorité des individus, que les institutions et les conditions générales de la société non plus que les idées, les intérêts et les forces qui prédominent à notre époque, puissent servir de leviers à une action de ce genre.

Il y a pourtant quelques hommes qui restent, pour ainsi dire, debout parmi les ruines, au milieu de cette dissolution, et qui, plus ou moins consciemment, appartiennent à cet autre monde. Une petite troupe semble disposée à se battre encore sur des positions perdues. Quand elle ne fléchit pas, quand elle ne s'abaisse pas à des compromis en se laissant séduire par ce qui pourrait lui assurer quelque succès, son témoignage est valable. D'autres, au contraire, s'isolent complètement, ce qui exige

toutefois des dispositions intérieures et aussi des conditions matérielles privilégiées qui se font chaque jour plus rares. C'est, en tout cas, la seconde des solutions possibles. Il faut mentionner enfin les très rares esprits qui, dans le domaine intellectuel, peuvent encore affirmer les valeurs « traditionnelles » indépendamment de tout but immédiat, afin de développer une « action de présence », action certainement utile pour empêcher que la conjoncture actuelle n'entraîne une fermeture complète de l'horizon, non seulement sur le plan matériel, mais aussi sur le plan des idées, et ne permette plus de distinguer d'autre échelle de valeurs que celle qui lui est propre. Grâce à ces hommes, des *distances* peuvent être maintenues : d'autres dimensions possibles, d'autres significations de la vie peuvent être indiquées à celui qui est capable de se détourner, de ne pas fixer seulement son regard sur les choses présentes et proches.

Mais ceci ne résout pas le problème d'ordre personnel et pratique qui se pose, non à ceux qui ont la possibilité de s'isoler matériellement, mais à ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas couper les ponts avec la vie actuelle et qui ont de ce fait à résoudre le problème du comportement à adopter dans l'existence, ne serait-ce que sur le plan des réactions et des relations humaines les plus élémentaires.

C'est précisément ce type d'homme que l'on a en vue dans cet ouvrage. C'est à lui que s'applique cette parole d'un grand précurseur : « Le désert grandit. Malheur à celui qui recèle des déserts. » Il ne trouve plus, en effet, aucun appui à l'extérieur. Les organisations et les institutions qui, dans une civilisation traditionnelle, lui auraient permis de se réaliser intégralement, d'organiser d'une manière claire et univoque sa propre existence, de défendre et d'appliquer dans le milieu qui est le sien, de façon créatrice, les valeurs essentielles qu'il reconnaît intérieurement, ces organisations et ces institutions n'exis-

tent plus. Il ne convient donc pas de continuer à lui proposer des lignes d'action qui, adéquates et normatives dans toute civilisation normale, traditionnelle, ne le sont plus dans une civilisation anormale, dans un milieu social, psychique, intellectuel et matériel complètement différent, dans un climat de dissolution générale, dans un système formé de désordres mal contenus et manquant, en tout cas, de toute légitimité supérieure. D'où les problèmes spécifiques que nous nous proposons d'étudier ici.

Un point qu'il importe avant tout d'éclaircir concerne l'attitude à adopter à l'égard des « survivances ». En Europe occidentale, notamment, subsistent des habitudes, des institutions, des coutumes du monde d'hier, c'est-à-dire du monde bourgeois, qui font preuve d'une certaine persistance. Quand on parle aujourd'hui de crise, c'est au fond de celle du monde bourgeois qu'il s'agit : ce sont les bases de la civilisation et de la société bourgeoise qui subissent cette crise et sont l'objet de cette dissolution. *Ce n'est pas ce que nous avons appelé le monde de la Tradition.* Socialement, politiquement et culturellement, le monde qui se défait est celui qui s'était formé à partir de la révolution du Tiers Etat et de la première révolution industrielle, même s'il s'y mêlait souvent quelques restes, affaiblis dans leur vitalité originelle, d'un ordre plus ancien.

Quels sont les rapports qu'a et peut avoir avec ce monde le type d'homme qui nous intéresse ? Cette question est essentielle car de la réponse qu'on lui apporte dépendent évidemment le sens qu'on attribuera aux phénomènes de crise et de dissolution qui sont de plus en plus apparents de nos jours et l'attitude à prendre tant à leur égard qu'à l'égard de ce qui n'a pas encore été complètement sapé ou détruit par eux.

La réponse ne peut être que négative. Notre type d'homme n'a rien à voir avec le monde bourgeois. Il doit considérer tout ce qui est bourgeois comme quelque chose de récent et d'antitraditionnel, issu de processus négatifs et destructeurs. On voit sou-

vent dans les phénomènes actuels de crise, une sorte de Némésis ou de choc en retour : ce sont précisément les forces qui, en leur temps, furent mises en œuvre contre l'ancienne civilisation traditionnelle européenne (nous ne pouvons entrer ici dans les détails) qui se sont retournées contre ceux qui les avaient évoquées, les sapant à leur tour et menant plus loin, vers une phase ultérieure plus avancée, le processus général de désagrégation. Ceci apparaît très clairement sur le plan économico-social, par exemple, dans les rapports évidents qui existent entre la révolution bourgeoise du Tiers Etat et les mouvements socialistes et marxistes qui suivirent, entre démocratie et libéralisme d'un côté, et socialisme de l'autre. Les premiers ont simplement servi à ouvrir la voie aux seconds et ceux-ci, en un deuxième temps, après les avoir laissé accomplir leur fonction, ne pensent plus qu'à les éliminer.

Ceci étant, il y a une solution qu'il faut résolument écarter : celle qui consisterait à s'appuyer sur ce qui survit du monde bourgeois, à le défendre et à s'en servir de base pour lutter contre les courants de dissolution et de subversion les plus violents après avoir, éventuellement, essayé d'animer ou de raffermir ces restes à l'aide de quelques valeurs plus hautes, plus traditionnelles.

Avant tout, étant donné la situation générale qui se précise chaque jour davantage depuis ces événements cruciaux que furent les deux dernières guerres mondiales et leurs répercussions, adopter cette attitude serait se faire illusion sur les possibilités matérielles qui existent. Les transformations déjà intervenues sont trop profondes pour être réversibles. Les forces qui sont à l'état libre, ou en passe de l'être, ne sont pas susceptibles d'être réintégrées dans le cadre des structures du monde d'hier. C'est justement le fait que les tentatives de réaction ne se sont attachées qu'à ces structures, alors qu'elles sont dépourvues de toute légitimité supérieure, qui a donné une vigueur et un

mordant particuliers aux forces de subversion. D'autre part, une telle voie mènerait à une équivoque aussi inadmissible sur le plan idéal que dangereuse sur le plan tactique. Comme nous l'avons dit, les valeurs traditionnelles — ce que nous appelons les valeurs traditionnelles — *ne sont pas* les valeurs bourgeoises. Elles en sont l'antithèse. Reconnaître une valeur à ces survivances, les associer d'une manière ou d'une autre aux valeurs traditionnelles, les faire cautionner par ces dernières dans le but que nous venons d'indiquer, reviendrait donc, soit à témoigner d'une pauvre compréhension de ces mêmes valeurs traditionnelles, soit à les diminuer et à s'abaisser à une forme de compromis à la fois regrettable et dangereux. Dangereux, car le fait de lier, d'une façon ou d'une autre, les idées traditionnelles aux formes résiduelles de la civilisation bourgeoise, exposerait celles-là à subir elles-mêmes l'attaque, à plus d'un égard inévitable, légitime et nécessaire, actuellement menée contre cette civilisation.

C'est donc vers la solution opposée qu'il faut s'orienter, même si cela rend les choses difficiles et comporte une autre sorte de risque. Il est bon de trancher tout lien avec ce qui est destiné à disparaître à plus ou moins brève échéance. Le problème sera alors de maintenir une direction générale sans s'appuyer sur aucune forme donnée ou transmise, y compris celles du passé, qui sont authentiquement traditionnelles mais appartiennent déjà à l'histoire. La continuité ne pourra être maintenue que sur un plan pour ainsi dire existentiel, ou, plus précisément, sous la forme d'une orientation intime de l'être allant de pair avec la plus grande liberté extérieure. Ainsi qu'il sera exposé plus en détail par la suite, l'appui que pourra continuer d'apporter la Tradition ne viendra pas des structures positives, régulières et reconnues d'une civilisation qui en était née autrefois, mais, avant tout, de la doctrine qui en contenait les principes comme à l'état préformel, à la fois supérieur et antérieur aux formes particulières qui se développèrent au cours de l'his-

toire, doctrine qui, dans le passé, n'appartenait pas aux masses, mais avait le caractère d'une « doctrine interne ».

Pour le reste, étant donné l'impossibilité d'agir de manière positive dans le sens d'un retour réel et général au système normal et traditionnel, étant donné l'impossibilité d'ordonner *organiquement* et avec cohérence sa propre existence dans le climat de la société, de la culture et des coutumes modernes, il reste à voir dans quelle mesure on peut accepter pleinement un état de dissolution sans en être touché intérieurement. Il conviendra d'examiner également ce qui, dans la phase actuelle — phase de transition, en dernière analyse — peut être choisi, séparé du reste et assumé en tant que forme libre d'un comportement qui, extérieurement, ne soit pas anachronique, et permette même de se mesurer avec ce qu'il y a de plus avancé dans le domaine de la pensée et des mœurs contemporaines tout en restant intérieurement déterminé et régi par un esprit complètement différent.

La formule : « Se porter, non là où l'on se défend, mais là où l'on attaque », proposée par quelqu'un, pourra donc être adoptée par le groupe des hommes différenciés, épigones de la Tradition, dont il est ici question. Cela signifie qu'il pourrait être bon de contribuer à faire tomber ce qui déjà vacille et appartient au monde d'hier, au lieu de chercher à l'étayer et à en prolonger artificiellement l'existence. C'est une tactique possible, de nature à empêcher que la crise finale ne soit l'œuvre des forces contraires dont on aurait alors à subir l'initiative. Le risque de cette attitude est évident : on ne sait pas qui aura le dernier mot. Mais il n'y a rien, à l'époque actuelle, qui ne soit dangereux. Pour qui reste debout, c'est peut-être le seul avantage qu'elle présente.

De ce qui précède, il convient de retenir les idées fondamentales suivantes.

Il faut préciser le sens de la crise et du processus de dissolution que beaucoup déplorent aujourd'hui et montrer que

l'objet réel et direct de ces processus de destruction, c'est la civilisation et la société bourgeoise. Mesurée à l'étalon des valeurs traditionnelles, celles-ci prenaient déjà le sens d'une première négation d'un monde qui les avait précédées et leur était supérieur. Il s'ensuit que la crise du monde moderne pourrait éventuellement représenter, selon l'expression hégélienne, une « négation de la négation », et, par conséquent, un phénomène positif à sa façon. L'alternative est la suivante : ou bien cette « négation de la négation » débouchera sur le néant — ce néant qui jaillit des formes multiples du chaos, de la dispersion et de la rébellion qui caractérisent de nombreuses tendances des dernières générations, ou cet autre néant qui se cache mal derrière le système organisé de la civilisation matérielle — ou bien cette négation créera, pour les hommes dont il est ici question, un nouvel espace libre qui pourrait éventuellement représenter la condition préalable d'une action formatrice ultérieure.

2. *Fin d'un cycle. « Chevaucher le tigre ».*

Cette dernière idée se réfère à une perspective spéciale qui, à rigoureusement parler, n'est pas celle de ce livre, car elle concerne, non le comportement intérieur et personnel, mais le milieu, non la réalité d'aujourd'hui, mais un avenir que l'on ne peut hypothéquer et dont il est essentiel que l'on ne fasse en aucune façon dépendre son propre comportement.

Il s'agit de la perspective, déjà mentionnée plus haut, selon laquelle notre époque pourrait être, en dernière analyse, une époque de transition. Nous nous bornerons à consacrer quelques mots à ce sujet avant d'aborder le problème principal qui nous occupe, en nous référant à la doctrine des cycles et à cette idée que l'époque actuelle, ainsi que tous les phénomènes qui la caractérisent, correspondent à la phase terminale d'un cycle.

ORIENTATION

La formule que nous avons choisie comme titre de ce livre : *Chevaucher le Tigre* peut servir de transition entre ce que nous avons dit jusqu'ici et la doctrine en question. Cette formule extrême-orientale signifie que si l'on réussit à chevaucher un tigre, on l'empêche de se jeter sur vous et, qu'en outre, si l'on ne descend pas, si l'on maintient la prise, il se peut que l'on ait, à la fin, raison de lui. Rappelons, pour ceux que cela intéresse, qu'un thème analogue se retrouve dans certaines écoles de sagesse traditionnelles, comme celle du Zen japonais (les diverses situations de l'homme et du taureau) et que l'antiquité classique elle-même développe un thème parallèle (les épreuves de Mithra qui se laisse traîner par le taureau furieux sans lâcher prise, jusqu'à ce que l'animal s'arrête : alors Mithra le tue).

Ce symbolisme s'applique sur plusieurs plans. Il peut se référer à une ligne de conduite à suivre sur le plan de la vie personnelle intérieure, mais aussi à l'attitude qu'il convient d'adopter lorsque des situations critiques se manifestent sur le plan historique et collectif. Dans ce dernier cas, ce qui nous intéresse est le lien qui existe entre ce symbole et ce qu'enseigne la doctrine des cycles sur la structure générale de l'histoire, en particulier sur la succession des « quatre âges ». Cette doctrine, ainsi que nous avons eu l'occasion de l'exposer ailleurs[1], a revêtu des aspects identiques en Orient et en Occident (Vico n'en a recueilli qu'un écho).

Dans le monde classique, on parle d'une descente progressive de l'humanité de l'âge d'or jusqu'à celui qu'Hésiode appela l'âge du fer. Dans l'enseignement hindou correspondant, l'âge final est appelé le *kali-yuga* (= l'âge sombre), et l'on en exprime le caractère essentiel en soulignant que ce qui est propre au *kali-yuga* c'est précisément un climat de dissolution — le passage à l'état libre et chaotique de forces individuelles et collectives,

1. *Rivolta contro il mondo moderno, op. cit.*

matérielles, psychiques et spirituelles qui, auparavant, avaient été contenues, de diverses manières, par une loi venant d'en haut et par des influences d'ordre supérieur. Les textes tantriques ont donné une image suggestive de cette situation en disant qu'elle correspond au complet « éveil » d'une divinité féminine — Kâlî — symbolisant la force élémentaire et primordiale du monde et de la vie, mais se présentant, sous ses aspects « infernaux », comme une déesse du sexe et des rites orgiaques. « Endormie » jusque-là — c'est-à-dire latente quant à ces derniers aspects — elle serait, durant l' « âge sombre », complètement éveillée et agissante.

Tout semble indiquer que c'est précisément la situation qui s'est développée au cours de ces derniers temps, l'épicentre en étant la civilisation et la société occidentales, d'où elle s'est rapidement étendue à la planète entière; le fait que l'époque actuelle se trouve placée sous le signe zodiacal du Verseau pourrait d'ailleurs trouver là une interprétation normale, se rattachant aux eaux, dans lesquelles tout retourne à l'état fluide, informe. Des prévisions formulées il y a déjà de nombreux siècles — car c'est à une époque aussi lointaine que remontent les idées que nous rapportons ici — se révèlent donc aujourd'hui singulièrement actuelles. Ce contexte se rattache, comme nous le disions, aux vues déjà exposées, en ce qu'il présente de façon analogue le problème de l'attitude à adopter durant le dernier âge, attitude associée ici au symbolisme du tigre que l'on chevauche.

En effet, les textes qui parlent du *kali-yuga,* et de l'âge de Kâlî, proclament aussi que les normes de vie qui étaient valables pour les époques où les forces divines demeuraient, à un certain degré, vivantes et agissantes, doivent être considérées comme périmées durant le dernier âge. Celui-ci verrait apparaître un type d'homme essentiellement différent, incapable de suivre les anciens préceptes; de plus, en raison de la diffé-

rence du milieu historique, voire planétaire, ces préceptes, même s'ils étaient suivis, ne porteraient pas les mêmes fruits. C'est pour cela que des normes différentes sont désormais proposées et qu'est abrogée la loi du secret qui couvrait auparavant certaines vérités, une certaine éthique, et certains « rites » particuliers, à cause de leur caractère dangereux et de l'antithèse qu'ils constituaient avec les formes d'une existence normale, réglée par la tradition sacrée. La signification de cette convergence de vues n'échappera à personne. En cela, comme sur d'autres points, nos idées, loin d'avoir un caractère personnel et contingent, se rattachent essentiellement à des perspectives que le monde de la Tradition avait déjà connues quand furent prévues et étudiées des situations générales d'un caractère non normal.

Examinons maintenant comment s'applique au monde extérieur, au milieu général, le principe consistant à chevaucher le tigre. Il peut alors signifier que lorsqu'un cycle de civilisation touche à sa fin, il est difficile d'aboutir à un résultat quelconque en résistant, en s'opposant directement aux forces en mouvement. Le courant est trop fort, on serait englouti. L'essentiel est de ne pas se laisser impressionner par la toute-puissance et le triomphe apparents des forces de l'époque. Privées de lien avec tout principe supérieur, ces forces ont, en réalité, un champ d'action limité. Il ne faut donc pas s'hypnotiser sur le présent ni sur ce qui nous entoure, mais envisager aussi les conditions susceptibles d'apparaître plus tard. La règle à suivre peut alors consister à laisser libre cours aux forces et aux processus de l'époque, mais en demeurant ferme et prêt à intervenir quand « le tigre, qui ne peut pas se jeter sur qui le chevauche, sera fatigué de courir ». Interprété d'une façon très particulière, le précepte chrétien de non-résistance au mal pourrait avoir un sens analogue. On abandonne l'action directe, et l'on se retire sur une ligne de position plus intérieure.

La perspective qu'offre la doctrine des lois cycliques est impli-

cite ici : quand un cycle se termine, un autre commence, et le point où culmine un processus donné est aussi celui où il se renverse dans la direction opposée. Le problème de la continuité entre un cycle et l'autre reste néanmoins posé. Pour reprendre une image de Hofmannsthal, la solution positive serait celle d'une rencontre entre ceux qui ont su veiller pendant la longue nuit et ceux qui peut-être apparaîtront dans le matin nouveau. Mais on ne peut être assuré de ce dénouement : on ne peut prévoir avec certitude de quelle façon et sur quel plan pourra se manifester une certaine continuité entre le cycle qui touche à sa fin et le cycle suivant. Il convient donc de conférer à la ligne de conduite, valable pour l'époque actuelle, dont il a été question plus haut, un caractère autonome et une valeur immanente et individuelle. Nous entendons pas là que l'attraction exercée par des perspectives positives à plus ou moins brève échéance ne doit pas y jouer un rôle important. Celles-ci pourraient même faire entièrement défaut jusqu'à la fin complète du cycle et les possibilités offertes par un nouveau mouvement au-delà du point zéro pourraient concerner d'autres hommes qui, après nous, auront tenu ferme également, sans s'attendre à aucun résultat direct ni à aucun changement extérieur.

Avant d'abandonner ce domaine pour aborder notre sujet principal, il sera peut-être utile de mentionner encore un point particulier, qui est également en rapport avec les lois cycliques. Il s'agit des relations entre la civilisation occidentale et les autres civilisations, la civilisation orientale notamment.

Parmi ceux qui ont reconnu la crise du monde moderne et ont aussi renoncé à considérer la civilisation moderne comme la civilisation par excellence, l'apogée et la mesure de toute autre, il en est qui ont tourné leur regard vers l'Orient, où ils voient subsister cette orientation traditionnelle et spirituelle de la vie, qui a cessé depuis longtemps, en Occident, de servir de base à l'organisation effective des différents domaines de l'exis-

tence. On s'est même demandé si l'on ne pouvait pas trouver en Orient des points de référence utiles au relèvement et à la réintégration de l'Occident. René Guénon a été le défenseur le plus sérieux de cette tendance.

Mais il faut voir clairement sur quel plan on se place en posant ce problème. S'il s'agit de simples doctrines et de contacts « intellectuels », cette recherche est légitime. Mais il convient de noter que l'on pourrait alors trouver des exemples et des références valables, en partie du moins, dans notre propre passé traditionnel, sans avoir à se tourner vers une civilisation non européenne. On ne gagnerait cependant pas beaucoup à tout cela. Il s'agirait d'échanges à un haut niveau entre des éléments isolés qui cultivent des systèmes métaphysiques. Si, au contraire, l'on aspire à quelque chose de plus, à des influences réelles ayant un retentissement important sur l'existence, il ne faut pas se faire d'illusions. L'Orient lui-même suit désormais la voie que nous avons prise, il succombe de plus en plus aux idées et aux influences qui nous ont conduits là où nous sommes, en se « modernisant », et en adoptant nos propres formes de vie « laïque » et matérialiste, si bien que ce qu'il conserve encore de traditionnel et d'authentique perd de plus en plus de terrain et se trouve repoussé dans une zone marginale. La liquidation du « colonialisme », l'indépendance matérielle que les peuples orientaux sont en train de s'assurer vis-à-vis des Européens, sont étroitement liées à une sujétion de plus en plus évidente aux idées, aux coutumes et à la mentalité « progressiste » de l'Occident.

La doctrine des cycles permet en effet de penser que ce qui, en Orient ou ailleurs, peut avoir une valeur aux yeux d'un homme de la Tradition, appartient à un patrimoine résiduel qui subsiste, dans une certaine mesure, non parce qu'il s'agit de contrées vraiment soustraites au processus de déclin, mais simplement parce que ce processus s'y trouve encore dans une phase

initiale ou moins avancée. Ce ne sera donc qu'une question de temps pour que ces civilisations nous rejoignent, pour qu'elles se trouvent au même point que nous et connaissent donc les mêmes problèmes, les mêmes phénomènes de dissolution sous le signe du « progrès » et du modernisme. Les rythmes pourront même y être bien plus rapides : la Chine, par exemple, en fournit déjà la preuve qui, en moins de vingt ans, a parcouru tout le chemin qui sépare une civilisation impériale et traditionnelle du régime communiste, matérialiste et athée, chemin que les Européens ont mis des siècles à parcourir.

Le « mythe de l'Orient », en dehors des cercles de savants et de spécialistes de disciplines métaphysiques, est donc fallacieux. « Le désert croît », il n'y a pas d'autre civilisation qui puisse nous servir d'appui, nous devons affronter seuls nos problèmes. L'unique perspective positive, mais hypothétique, que nous offrent en contrepartie les lois cycliques est celle-ci : le processus descendant de l'âge sombre dans sa phase finale a commencé chez nous; c'est pourquoi il n'est pas exclu que nous soyons aussi les premiers à dépasser le point zéro, à un moment où les autres civilisations, entrées plus tardivement dans le même courant, se trouveraient, au contraire, plus ou moins au stade qui est le nôtre actuellement, après avoir abandonné — « dépassé » — ce qu'elles offrent aujourd'hui encore de valeurs supérieures et de formes d'organisation traditionnelle susceptibles de nous attirer. Il en résulterait que l'Occident, renversant les rôles, se trouverait à un point situé au-delà de la limite négative et serait qualifié pour remplir une nouvelle fonction générale de guide ou de chef, bien différente de celle qu'il a remplie dans le passé avec la civilisation technico-industrielle et matérielle et qui, désormais révolue, a eu pour seul résultat un nivellement général.

Pour certains, ces brèves indications sur des perspectives et des problèmes de portée générale n'auront peut-être pas été

inutiles. Nous n'y reviendrons plus car, comme nous l'avons dit, c'est le plan de la vie personnelle qui nous intéresse ici; de ce point de vue, en définissant l'orientation à donner à certaines expériences et à certains processus actuels en vue d'en tirer des résultats différents de ce qu'ils semblent être pour la presque totalité de nos contemporains, il importe d'établir des positions autonomes, indépendantes de ce qui pourra ou ne pourra pas arriver dans l'avenir.

I

DANS LE MONDE OU DIEU EST MORT

3. *Le nihilisme européen. Dissolution de la morale.*

Si l'on veut exprimer symboliquement le processus complexe qui a conduit à la crise par où passent aujourd'hui la morale et la vision de la vie, la meilleure formule est celle de Nietzsche : « Dieu est mort. »

Nous pouvons prendre la thématique de Nietzsche comme point de départ de notre propos, car elle n'a nullement perdu sa valeur d'actualité. On a dit avec raison que la personne et la pensée de Nietzsche ont aussi le caractère d'un symbole : « C'est pour la cause de l'homme moderne qu'on lutte ici, de cet homme qui n'a plus de racines dans le sol sacré de la tradition, qui oscille entre les cimes de la civilisation et les abîmes de la barbarie, qui est à la recherche de soi-même, c'est-à-dire qui s'efforce de trouver un sens satisfaisant à une existence complètement laissée à elle-même » (R. Reiniger).

Frédéric Nietzsche est celui qui, mieux que tout autre, avait prédit le « nihilisme européen », comme un avenir et un destin « qui s'annonce partout par la voie de mille signes et de mille présages ». Le « grand événement, obscurément pressenti, la mort de Dieu », c'est le début de l'effondrement de toutes les valeurs. A partir de ce moment, la morale, privée de sa sanction,

« est incapable de se maintenir », et l'interprétation et la justification que l'on avait données auparavant à toutes les normes ou valeurs disparaissent.

Dostoïevsky avait exprimé la même idée en disant : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis. »

« La mort de Dieu » est une image qui sert à caractériser tout un processus historique. Elle exprime « la mécréance devenue réalité quotidienne », cette désacralisation de l'existence, cette rupture totale avec le monde de la Tradition qui, apparues en Occident à l'époque de la Renaissance et de l'humanisme, ont pris, de plus en plus, dans l'humanité actuelle, les caractères d'un état de fait définitif, évident et irréversible. Cet état de fait n'est pas moins réel là où on ne le remarque pas encore distinctement parce que subsiste un régime de couvertures et de succédanés du « Dieu qui est mort ».

Il faut distinguer différents degrés dans le processus en question. Le fait élémentaire est une rupture ontologique : toute référence réelle à la transcendance disparaît de la vie humaine. Dans ce fait, tous les développements du nihilisme sont déjà virtuellement contenus. Après la mort de Dieu, et pour essayer de cacher celle-ci à la conscience, apparaît un premier phénomène : une morale désormais indépendante de la théologie et de la métaphysique et fondée sur la seule autorité de la raison, ce qu'on appelle la morale « autonome ». Du niveau du sacré — perdu dorénavant — l'absolu descend à celui de la morale purement humaine; c'est le propre de la phase rationaliste du « stoïcisme du devoir », du « fétichisme moral ». C'est, entre autres, un des traits caractéristiques du protestantisme. Sur le plan spéculatif, cette phase est marquée ou symbolisée par la théorie kantienne de l'impératif catégorique, le rationalisme éthique, la « morale autonome ».

Mais, ayant perdu ses racines, c'est-à-dire le lien effectif et originel de l'homme avec un monde supérieur, la morale cesse

d'avoir une base invulnérable; la critique a bientôt raison d'elle. Dans la morale « autonome », c'est-à-dire laïque et rationnelle, on ne peut plus opposer aux impulsions de la nature qu'un commandement vide et rigide, un « tu dois » — simple écho de l'ancienne loi vivante. Et, quand on cherche à donner à ce « tu dois » quelque contenu concret et à justifier ce contenu, le sol manque; il n'y a plus aucun appui pour qui sait penser jusqu'au bout. Ceci s'applique déjà à l'éthique kantienne. En réalité, à ce stade, il n'est pas d' « impératif » qui n'en suppose un autre, non exprimé, qui n'implique pas que l'on attribue une valeur d'axiome à certaines prémisses implicites, tenant simplement à une équation personnelle ou à la structure de fait — acceptée — d'une société donnée.

Après le rationalisme éthique, la période de dissolution se poursuit avec l'éthique utilitaire ou « sociale ». Renonçant à trouver un fondement intrinsèque et absolu du « bien » et du « mal », on propose de justifier ce qui reste de norme morale par ce que recommandent à l'individu son intérêt et la recherche de sa tranquillité matérielle dans la vie sociale. Mais cette morale est déjà empreinte de nihilisme. Comme il n'existe plus aucun lien intérieur, tout acte, tout comportement devient licite lorsqu'on peut éviter la sanction extérieure, juridico-sociale, ou lorsque l'on y est indifférent. Rien n'a plus de caractère intérieurement normatif et impératif. Tout se réduit à se régler d'après les codes de la société, qui remplacent la loi religieuse renversée. Aprés être passé par le puritanisme et le rigorisme éthique, le monde bourgeois s'oriente vers des formes d'idolâtrie sociale et un conformisme fondé sur l'intérêt, la lâcheté, l'hypocrisie ou l'inertie. Mais l'individualisme de la fin du siècle dernier a marqué à son tour le début d'une dissolution anarchique qui s'est vite étendue et aggravée. Il a déjà préparé le chaos derrière la façade de tout ce qui est ordre apparent.

Limitée à des zones restreintes, la phase précédente avait été

celle des héros romantiques : l'homme qui se sent seul devant l'indifférence divine, et l'individu supérieur qui s'affirme en dépit de tout, dans un cadre tragique, qui enfreint les lois communes, pas encore pour en contester la validité, mais pour revendiquer à son profit un droit exceptionnel à ce qui est défendu, au mal comme au bien. Sur le plan des idées, le processus s'épuise cependant chez un Max Stirner, qui voit dans toute morale la dernière forme de la divinité fétichiste à abattre. Dans cet au-delà qui subsiste à l'intérieur de l'homme et voudrait lui dicter une loi, il dénonce un « nouveau ciel », transposition insidieuse de l'au-delà extérieur, théologique, dont l'existence est niée. En surmontant le « dieu intérieur », en exaltant l' « Unique » sans loi qui confie « sa cause au néant », en s'opposant lui-même à toute valeur ou prétention de la société, Stirner marque la limite de la voie que les révolutionnaires sociaux nihilistes (ceux dont le mot nihilisme tire son origine) avaient déjà suivie, mais au nom d'idées sociales utopiques auxquelles ils croyaient toujours, au fond, idées de « justice », de « liberté » et d' « humanité » opposées à l'injustice et à la tyrannie qu'ils voyaient dans l'ordre existant.

Revenons à Nietzsche. Le nihilisme européen, annoncé par lui comme un phénomène général et non sporadique, attaque, outre le domaine de la morale au sens étroit, celui de la vérité, de la vision du monde et de la finalité. La « mort de Dieu » a ici pour effet d'ôter tout sens à la vie, toute justification transcendante à l'existence. La thématique nietzschéenne est bien connue : par besoin d'évasion, par défaut de vitalité, on avait inventé un « monde de la vérité », ou « monde-valeur », qui était détaché de ce monde-ci et lui était même opposé, qui lui conférait un caractère de fausseté et lui déniait toute valeur; on avait inventé un monde de l'être, du bien et de l'esprit qui était la négation ou la condamnation de celui du devenir, des sens et de la réalité vivante. Ce monde fabriqué s'est défait; on aurait découvert qu'il s'agissait d'une illusion — la genèse en aurait même été re-

constituée, et l'on en aurait montré les racines humaines, « trop humaines », et irrationnelles. En tant que « libre esprit » et « immoraliste », la contribution de Nietzsche au nihilisme a consisté à ramener certaines valeurs « supérieures », « spirituelles », non seulement à de simples impulsions vitales, mais, dans la plupart des cas, aux impulsions d'une vie « décadente » et affaiblie.

Ainsi, seul demeure réel ce qui avait été nié ou condamné au nom de cet autre monde « supérieur », de « Dieu », de la « vérité », de ce qui n'est pas, mais *doit* être. La conclusion est que « ce qui devrait être n'est pas, et ce qui est, c'est ce qui ne devrait pas être ». C'est ce que Nietzsche appelle « la phase tragique » du nihilisme. C'est le commencement de la « misère de l'homme sans Dieu ». L'existence semble alors perdre toute signification, tout but. En même temps que tous les impératifs, toutes les valeurs morales, et tous les liens, s'effondrent tous les appuis. Nous trouvons de nouveau une idée analogue chez Dostoïevsky lorsqu'il fait dire à Kirillov que l'homme n'avait inventé Dieu que pour pouvoir continuer à vivre — et donc, comme une « aliénation du moi ». Sartre définit brutalement la situation à laquelle on aboutit, lorsqu'il déclare que l'existentialisme n'est pas un athéisme dans le sens où il se réduirait à démontrer que Dieu n'existe pas. Ce qu'il affirme, « c'est que même si Dieu existait, rien ne serait changé ». L'existence est laissée à elle-même, dans sa réalité nue, sans aucun point de référence en dehors d'elle-même qui puisse lui donner un sens aux yeux de l'homme.

Il y a donc deux phases. La première est une sorte de rébellion métaphysique ou morale. Dans la seconde, les motifs mêmes qui avaient implicitement nourri cette révolte disparaissent, se dissolvent, deviennent illusoires pour un type d'homme nouveau — et c'est la phase nihiliste, ou spécifiquement nihiliste, dont le thème dominant est le sens de l'absurde, de l'irrationalité pure de la condition humaine.

4. *Des précurseurs à la « jeunesse perdue ».*

Il faut dès à présent noter qu'il existe un courant de pensée et une « historiographie » dont le propre a été de présenter ce processus, tout au moins ses premières phases, comme quelque chose de positif, comme une conquête. C'est un autre aspect du nihilisme contemporain, avec, à l'arrière-plan, une sorte d' « euphorie du naufragé » inavouée. On sait que depuis le siècle des lumières et le libéralisme, jusqu'à l'historicisme immanentiste, d'abord « idéaliste », puis matérialiste et marxiste, ces phases de dissolution ont été interprétées et exaltées comme celles de l'émancipation et de la ré-affirmation de l'homme, du progrés de l'esprit, du véritable « humanisme ». Nous verrons plus loin dans quelle mesure la thématique de Nietzsche relative à la période post-nihiliste se ressent, par ses mauvais côtés, de cette mentalité. Pour le moment, il convient de préciser le point suivant.

Aucun Dieu n'a jamais lié l'homme; il n'y a pas que le despotisme divin qui soit une invention fantaisiste, mais aussi, dans une large mesure, celui auquel, selon les interprétations illuministes, le monde de la Tradition aurait dû son organisation, reçue d'en haut et dirigée vers le haut, son système hiérarchique, ses diverses formes d'autorité légitime et de puissance sacrée. Tout ce système trouvait au contraire son fondement véritable et essentiel dans la structure intérieure particulière, les capacités de récognition et les divers intérêts congénitaux d'un type d'homme qui a presque complètement disparu. L'homme, à un moment donné, a voulu « être libre ». On l'a laissé faire, on l'a même laissé trancher des liens qui le soutenaient plus qu'ils ne l'entravaient; puis on l'a laissé tirer toutes les conséquences de sa libération, selon un enchaînement rigoureux, jusqu'à ce qu'il parvienne à l'état de choses actuel, où « Dieu est mort » (Bernanos dit : « Dieu

s'est retiré ») et où l'existence devient le domaine de l'absurde, où tout est possible, où tout est licite. Seule a agi en tout cela ce qu'on appelle en Extrême-Orient la loi des actions et des réactions concordantes, objectivement, « par-delà le bien et le mal », par-delà toutes les petites morales.

Ces derniers temps, la rupture s'est étendue du plan moral au plan ontologique et existentiel. Les valeurs que l'on avait mises en doute hier et qu'ébranlait seule la critique de quelques précurseurs relativement isolés, perdent aujourd'hui toute consistance, dans la vie quotidienne, pour la conscience générale. Il ne s'agit plus de « problèmes », mais d'un état de fait qui fait paraître le *pathos* immoraliste des rebelles d'hier on ne peut plus anachronique et périmé. Depuis quelque temps, une bonne partie de l'humanité occidentale trouve normal que l'existence soit dépourvue de toute vraie signification et ne doive être rattachée à aucun principe supérieur, si bien qu'elle s'est arrangée pour la vivre de la façon la plus supportable, la moins désagréable possible. Ceci a toutefois pour contrepartie et pour conséquence inévitables une vie intérieure de plus en plus réduite, informe, précaire, instable et fuyante et la disparition rapide de toute droiture et de toute force morale.

Par ailleurs, un système de compensations et d'anesthésiants agit dans le même sens, et le fait de n'avoir pas été reconnu comme tel par la plupart des gens, ne lui enlève pas, pour autant, ce caractère. Un personnage d'E. Hemingway fait le bilan lorsqu'il dit : « Opium du peuple, la religion... Et aujourd'hui l'économie est l'opium du peuple, comme le patriotisme... Et les rapports sexuels ne seraient-ils pas aussi un opium pour le peuple ? Mais s'adonner à la boisson, c'est le meilleur des opiums : excellent, même s'il y en a qui préfèrent la radio, cet opium à bon marché. »

Toutefois, lorsqu'on pressent cette vérité, la façade chancelle, l'assemblage se disloque et, après la dissolution des valeurs,

vient un moment où l'on dénonce tous les succédanés auxquels on recourait pour suppléer à l'absence de signification d'une vie désormais laissée à elle-même. Alors apparaît le thème existentiel de la nausée, du dégoût, du vide ressenti derrière tout le système du monde bourgeois, le thème de l'absurdité de toute la nouvelle « civilisation » imposée à la terre. Chez ceux dont la sensibilité est plus aiguë, on constate diverses formes de traumatismes existentiels, on voit apparaître les états que l'on a qualifiés de « spectralité du devenir », de « dégradation de la réalité objective », d' « aliénation existentielle ». Ici également il convient d'observer que l'on passe des expériences sporadiques de quelques intellectuels et artistes d'hier à des formes de comportement qui caractérisent d'une façon habituelle certaines tendances des toutes dernières générations.

Il s'agissait, hier encore, d'écrivains, de peintres et de « poètes maudits » qui vivaient à la débandade, étaient souvent alcooliques et mêlaient le génie à un climat de dissolution existentielle et à une révolte irrationnelle contre les valeurs établies. Le cas d'un Rimbaud est typique, dont la suprême forme de révolte fut le renoncement à son génie même, le silence, la plongée dans l'activité pratique, allant jusqu'à la recherche du lucre. Un autre cas est celui de Lautréamont, qui fut poussé à l'exaltation morbide du mal, de l'horreur, de l'élémentarité informe, par le traumatisme existentiel (Maldoror, le héros de ses chants, dit : « J'ai reçu la vie comme une blessure, et j'ai défendu au suicide de guérir la cicatrice »). Comme Jack London et divers autres, y compris Ernst Jünger à ses débuts, des individualités isolées se vouèrent à l'aventure, à la recherche de nouveaux horizons, sur des terres et des mers lointaines, alors que, pour le reste des hommes, tout semblait être en ordre, sûr et solide et que sous le signe de la science, on célébrait la marche triomphale du progrès, à peine troublée par le fracas des bombes anarchistes.

Déjà, après la première guerre mondiale, des processus semblables avaient commencé à se développer, annonçant les formes extrêmes du nihilisme. En un premier temps, ces phénomènes précurseurs continuèrent à rester en marge de la vie, à la frontière de l'art. Le plus significatif et le plus radical fut peut-être le dadaïsme, aboutissement des impulsions les plus profondes dont s'étaient alimentés les divers mouvements artistiques d'avant-garde. Mais le dadaïsme nie les catégories artistiques elles-mêmes. Il aspire à traduire en formes chaotiques une vie dénuée de toute rationalité, de tout lien, de toute cohérence, il tend à accepter, voire à exalter, l'absurde, le contradictoire, ce qui n'a ni sens ni but, et à les assumer comme tels.

Des thèmes analogues furent ensuite repris, en partie, par le surréalisme quand celui-ci se refusa à adapter la vie aux « conditions dérisoires de toute existence d'ici-bas ». Cette voie fut parfois suivie effectivement jusqu'au bout avec le suicide de surréalistes comme Vaché, Crevel et Rigault, ce dernier ayant reproché aux autres de ne savoir faire que de la littérature, de la poésie. Enfin, quand A. Breton, encore tout jeune, déclara que l'acte surréaliste le plus simple serait de descendre dans la rue et de tirer au hasard sur les passants, il anticipait sur ce que quelques représentants des dernières générations devaient réaliser plus d'une fois après la seconde guerre mondiale, passant ainsi de la théorie à la pratique, et cherchant à atteindre, à travers l'action absurde et destructive, le seul sens possible de l'existence, après avoir refusé de voir dans le suicide une solution radicale pour l'individu métaphysiquement seul.

Avec le traumatisme plus violent provoqué par la seconde guerre mondiale et ses suites, avec l'effondrement d'un nouvel ensemble de valeurs de façade, ce courant s'est effectivement répandu d'une façon caractéristique et quasi endémique dans la jeunesse que l'on a appelée brûlée ou perdue et dont le tréfonds, malgré une fréquente et large marge d'inauthenticité,

de pose et de caricature, a souvent la valeur d'un signe vivant des temps.

Ce sont, d'une part, les « rebelles sans bannière », les *young angry men,* avec leur fureur et leur agressivité contre un monde où ils ont l'impression d'être des étrangers, dont ils ne voient pas le sens, où ils n'aperçoivent aucune valeur qui mérite que l'on se batte ou s'enthousiasme pour elle. Comme nous l'avons dit, c'est là l'aboutissement, dans le monde où Dieu est mort, de ces formes antérieures de révolte au fond desquelles subsistait, malgré tout — comme dans l'anarchisme utopique lui-même — la conviction d'avoir une juste cause à défendre, au prix de n'importe quelle destruction et du sacrifice de sa propre vie — le « nihilisme » impliquant ici la négation des valeurs du monde et de la société contre lesquels il se soulevait, mais non celles qui poussaient à cette révolte. Dans les formes actuelles, il ne reste que la révolte à l'état pur, la révolte irrationnelle, la révolte « sans bannière ».

Les *teddy boys* appartiennent à cette tendance, ainsi que le phénomène analogue des *Halbstarken* allemands, de la « génération des ruines ». On sait que les uns et les autres adoptent une forme de protestation agressive, qui s'exprime aussi par des exploits de vandales et de hors-la-loi, exaltés comme des « actes purs », comme un froid témoignage de leur différence de nature. Dans les pays slaves, ce sont les *houligans.* Plus significative encore est la contre-partie américaine, représentée par les *hipsters* et la *beat generation.* Il s'agit également ici, plutôt que d'attitudes intellectuelles, de positions existentielles vécues par des jeunes, positions dont un certain genre de romans ne donne que le reflet : formes plus froides, plus décharnées, plus corrosives que celles de l'équivalent britannique, dans leur opposition à tout ce qui est pseudo-ordre, rationalité, cohérence — à tout ce qui est *square*, qui semble « carré », solide, justifié, sûr : « colère destructive sans voix » — comme a dit

quelqu'un, mépris pour « l'engeance incompréhensible qui réussit à se passionner sérieusement pour une femme, un travail, une maison » (Norman Phodoretz). L'absurdité de ce qui est considéré comme normal, « la folie organisée du monde normal », paraissent aux *hipsters* particulièrement évidentes dans le climat de l'industrialisation et l'ambiance d'activisme insensé qui règne malgré toutes les conquêtes de la science. Refus de s'identifier au milieu, refus absolu de collaborer, d'avoir une place définie dans la société, tels sont les mots d'ordre de ces milieux qui, d'ailleurs, ne comprennent pas exclusivement des jeunes, mais rassemblent des éléments venus non seulement des bas-fonds, des couches sociales les plus touchées, mais de toutes les classes, parfois même des plus riches. Au nouveau nomadisme de quelques-uns, s'ajoute, chez d'autres, le goût des formes les plus élémentaires de l'existence. Dans l'*hipsterism,* l'alcool, le sexe, la musique nègre de jazz, la vitesse, les drogues, et même des actes qui ont un caractère de crimes gratuits, tout comme ceux qu'avait proposés le surréalisme d'A. Breton, ont servi de moyens pour supporter, grâce à des sensations exaspérées, le vide de l'existence. On ne craint pas, on aspire au contraire à « recevoir de terribles coups de son propre Moi » dans des expériences de toutes sortes (N. Mailer). Les livres de Jack Kerouac et la poésie d'Allen Ginsberg s'inspirent aussi, dans une certaine mesure, de ce climat.

Mais ce courant s'était déjà laissé pressentir chez quelques auteurs appelés avec raison les Walt Whitman d'un monde qui s'écroule et non du monde optimiste, plein d'espérance et de vie, de la jeune démocratie américaine. A part un Dos Passos et quelques autres du même groupe, c'est l'Henry Miller de la première période qui peut à bon droit se considérer comme le père spirituel des courants dont il s'agit. On a pu dire de lui qu'il était, « bien plus qu'un écrivain ou qu'un artiste, une sorte de phénomène collectif de l'époque — un phénomène in-

carné et vociférant, manifestation brute de l'angoisse, du désespoir furieux et de l'horreur infinie qui s'étalent derrière la façade croulante » (préface du *Tropique du Capricorne,* aux Editions du Chêne, Paris, 1946). C'est le sentiment d'une *tabula rasa,* du silence cosmique, du néant, de la liquidation de toute une époque « chez un prophète qui sonne la fin d'un monde au moment même où ce monde fleurit et rayonne, à l'apogée de sa grandeur et de son infection pestilentielle ». C'est de Miller lui-même que sont ces paroles caractéristiques : « Dès le commencement, je n'ai connu que le chaos, comme un fluide dont j'étais enveloppé, que j'inhalais par les branchies. » « Une forêt de pierre au centre de laquelle il y a le chaos », telle est la sensation que donne l'ambiance où se meut l'homme d'aujourd'hui. « Parfois, en ce point mort et central, au cœur même du chaos, je dansais et buvais jusqu'à en être complètement idiot, je faisais l'amour ou me prenais d'amitié pour quelqu'un, tirais des plans pour une vie nouvelle, mais tout n'était que chaos, pierre, désespoir, égarement. »

Témoignage qui coïncide en partie avec celui, d'une autre origine, que M. Hesse avait déjà mis dans la bouche d'un de ses personnages : « Je préfère me sentir brûlé par une douleur diabolique plutôt que de vivre dans cette ambiance de saine température. Alors s'enflamme en moi un désir sauvage d'émotions intenses, de sensations, une rage contre cette vie plate, flétrie, normale et stérilisée et une envie de fracasser quelque chose, je ne sais pas, un magasin ou une cathédrale, ou moi-même; de commettre des folies téméraires... C'est, en fait, ce que j'ai toujours le plus détesté, abhorré, maudit : cette satisfaction, cette santé pacifique, ce gras optimisme du bourgeois, cette discipline de l'homme médiocre, normal, vulgaire. » P. van den Bosch écrit dans *Les enfants de l'absurde* : « Nous sommes les fantômes d'une guerre que nous n'avons pas faite... D'avoir ouvert les yeux sur un monde désenchanté, nous som-

mes, plus que tout autre chose, les enfants de l'absurde. Certains jours le non-sens du monde nous pèse comme une tare. Il nous semble que Dieu est mort de vieillesse et que nous existons sans but... Nous ne sommes pas aigris, nous partons de zéro. Nous sommes nés dans les ruines. Quand nous sommes nés, l'or s'était changé en pierre. »

Les mouvements caractéristiques de la jeunesse perdue ont donc traduit, dans les formes crues d'une vie actuellement vécue, une bonne part de l'héritage des précurseurs du nihilisme européen. Un trait important est ici l'absence de toute revendication révolutionnaire et sociale, de toute croyance en une action organisée qui puisse changer les choses : c'est toute la différence qui sépare ces mouvements, aussi bien des nihilistes d'hier que des intellectuels de gauche qui font le procès de la société bourgeoise. « Travailler, lire, se préparer dans les cellules, croire, pour ensuite se faire rompre l'échine, non, merci bien, pas pour moi », dit, par exemple, un personnage de Kerouac. Tel est le bilan des résultats auxquels a pratiquement abouti la « révolution » des forces de gauche, après avoir triomphé, après avoir dépassé la phase de la simple révolte : Camus l'a bien mis en lumière après la période de ses illusions communistes : la révolution a trahi ses origines en instituant de nouveaux jougs, un nouveau conformisme, plus obtus et plus absurde.

Il ne convient pas de s'arrêter davantage sur ces témoignages d'une existence traumatisée, non plus que sur les témoignages de ceux que l'on pourrait appeler les « martyrs du progrès moderne ». Comme nous l'avons dit, nous ne nous intéressons qu'à leur valeur d'indices signalétiques des temps. Les formes actuelles dont nous avons parlé peuvent aussi se dégrader en vogues extravagantes et passagères. Mais le lien causal, donc nécessaire, qui les unit au monde « où Dieu est mort » et n'a pas encore été remplacé, est incontestable. Ces formes disparues, d'autres,

homologues, surgiront sûrement, selon les circonstances, jusqu'à l'épuisement du cycle actuel.

5. *Couvertures du nihilisme européen. Le mythe économico-social.*

Nous venons de reconnaître l'importance qu'il convient d'attacher à l'indifférence affichée par une certaine jeunesse en crise à l'égard des perspectives offertes par la révolution sociale. Il ne sera pas inutile, à ce propos, d'élargir quelque peu l'horizon en mettant en évidence, dans une humanité qui a perdu le sens de l'existence, le genre particulier d'évasion et de processus anesthésiant qui se cache derrière les différentes variétés du mythe économico-social moderne : *prosperity* « occidentale » ou idéologie marxistico-communiste. Dans les deux cas, on se trouve toujours dans l'orbite du nihilisme, d'un nihilisme qui, matériellement, prend des proportions bien plus spectaculaires que celles des groupes extrémistes dont nous avons parlé, où la crise reste à l'état aigu, est dépourvue de « couverture ».

Nous avons déjà dit que ce qui sert de base au mythe en question, est le fait qu'une historiographie bien organisée ait présenté comme un progrès les processus qui ont préparé le nihilisme européen. Cette base est essentiellement la même dans le mythe « occidental » et dans le mythe communiste. L'un et l'autre de ces mythes ont entre eux, toutefois, un rapport pour ainsi dire dialectique qui en dévoile le vrai sens existentiel.

A cause de sa pesante grossièreté et parce qu'il est plus directement déterminé par le motif de base — l'économie — il est plus facile de dégager du mythe communiste les éléments qui en indiquent le sens ultime. Comme on le sait, le communisme a engagé une violente polémique au sujet de tous les phénomènes de crise spirituelle dont nous avons parlé jus-

qu'ici; ceux-ci sont reconnus, certes, mais imputés au « décadentisme bourgeois », au « crépuscularisme », à « l'individualisme anarchique » qui caractériseraient des éléments bourgeois détachés de la réalité; ce seraient des formes finales de la décomposition d'un système économique condamné, le système capitaliste. On présente donc la crise actuelle comme étant exclusivement celle des valeurs et des idéaux qui servent de superstructure à ce système et qui, devenus hypocrites et mensongers, n'ont plus rien à faire dans la conduite pratique des individus et les forces motrices de l'époque. La lésion existentielle de l'humanité est présentée, en général, comme une conséquence de l'organisation économique, matérielle, d'une société où, comme dans la société capitaliste, l'homme aurait opprimé et exploité l'homme, créant ainsi des masses de déshérités, de prolétaires sans racines condamnés à l'indigence. Le vrai remède, le début d'un « humanisme nouveau et vrai », d'une intégrité humaine et d'une « félicité encore jamais connue », résiderait donc dans un changement du système économico-social, dans l'abolition du capitalisme et l'institution d'une société prolétario-communiste des travailleurs semblable à celle qui s'élabore dans le monde soviétique. Déjà Karl Marx avait exalté dans le communisme « la prise de possession réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme, le retour de l'homme à lui-même en tant qu'homme social, c'est-à-dire en tant qu'homme humain », ce communisme étant pour lui l'équivalent du parfait naturalisme et du véritable humanisme.

Dans ses formes radicales, ce mythe qui, là où il s'est affirmé en contrôlant des mouvements, des organisations et des peuples, s'accompagne d'une éducation correspondante, d'une espèce de lobotomie psychique tendant à neutraliser méthodiquement depuis l'enfance toute forme de sensibilité et d'intérêt supérieurs, toute façon de penser qui ne s'exprime pas en termes d'économie ou de processus économico-sociaux, ce mythe est celui qui re-

pose sur le vide le plus effrayant et qui, de tous les stupéfiants administrés jusqu'à présent à une humanité déracinée, exerce l'action la plus délétère. Toutefois, l'imposture est ici la même que dans le mythe de la *prosperity,* particulièrement dans les formes qu'il revêt en « Occident »; celles-ci, indifférentes au fait que l'on y vit matériellement et politiquement sur un volcan, en raison de la lutte pour la suprématie mondiale, se développent dans l'euphorie technologique favorisée par certaines perspectives de la « seconde révolution industrielle » de l'ère atomique.

Nous avons parlé d'une sorte de dialectique en vertu de laquelle cette théorie se trouve intérieurement sapée : dans les pays communistes le mythe en question tire en effet sa force motrice du fait que l'on présente comme des étapes ultérieures à atteindre, impliquant la disparition des problèmes « individuels » et des crises « décadentistes », des conditions économico-sociales qui existent déjà en fait, dans les pays « occidentaux », particulièrement aux Etats-Unis, dans l'Allemagne occidentale d'aujourd'hui et dans les Etats nordiques. C'est la fascination d'un but qui s'évanouit au moment où on l'atteint. L'idéal économico-social, but d'avenir pour l'humanité prolétarienne, paraît déjà, en réalité, spirituellement périmé, précisément dans la société occidentale où, malgré les pronostics de Marx et d'Engels, un climat de *prosperity* s'est déjà étendu à de vastes couches sociales, sous la forme d'une existence repue, facile et confortable que le marxisme, au fond, ne condamne pas en soi, mais dans la seule mesure où elle demeure le privilège d'une classe supérieure d' « exploiteurs » capitalistes, et non le bien commun d'une collectivité prolétarisée. Mais les horizons restent essentiellement les mêmes.

L'erreur et l'illusion de chacune des idéologies économico-sociales sont identiques : elles consistent à penser sérieusement que la misère existentielle se réduit à souffrir, d'une façon

ou d'une autre, de l'indigence matérielle, du paupérisme dus à un système économico-social donné; qu'elle est donc plus grande chez le déshérité ou chez le prolétaire que chez celui qui bénéficie de conditions de vie faciles ou privilégiées; qu'en conséquence, elle doit disparaître automatiquement avec la « délivrance du besoin », avec l'élévation des conditions matérielles d'existence. La vérité, au contraire, c'est que le sens de l'existence peut manquer aussi bien aux uns qu'aux autres, qu'entre la misère matérielle et la misère spirituelle il n'existe aucun rapport. Ce n'est qu'aux couches les plus basses et les plus obtuses de la société que l'on puisse faire croire que le secret du bonheur et de la plénitude humaine réside dans ce qu'on appelle à juste titre « l'idéal animal », dans un bien-être presque bovin. Hegel a écrit avec raison que les époques de bien-être matériel sont des pages blanches du livre de l'histoire, et Toynbee a montré que le défi que constituent pour l'homme des conditions de milieu et des conditions spirituelles dures et problématiques, provoque très souvent l'éveil de forces créatrices et fait naître des civilisations. Dans certains cas, il n'est pas du tout paradoxal d'affirmer que l'homme vraiment compatissant devrait essayer de rendre la vie difficile à son prochain. Que la vertu la plus haute s'émousse et s'atrophie dans un climat de facilité, c'est-à-dire quand l'homme n'est pas contraint de s'éprouver lui-même d'une façon ou d'une autre, c'est là un lieu commun — et peu importe, pour le résultat final, que dans ces conditions, par le jeu d'une sélection naturelle, une bonne partie tombe et se perde.

Constatons, pour ne pas trop nous éloigner de notre sujet, que c'est précisément aujourd'hui, dans le cadre d'une civilisation de *prosperity*, que se sont manifestées les formes les plus aiguës de la crise existentielle moderne : reportons-nous, en particulier, à ces tendances des nouvelles générations dont il a été question plus haut, où la rébellion, le dégoût et la colère se

sont manifestés, non seulement au sein d'un sous-prolétariat misérable et opprimé, mais souvent aussi chez des jeunes à qui rien ne manquait, même chez des fils de multimillionnaires. Il est significatif, entre autres, et ceci est attesté par les statistiques, que l'on se suicide beaucoup plus rarement dans les pays pauvres que dans les pays riches : ceci veut dire que le caractère problématique de la vie est plus sensible dans les seconds que dans les premiers. Ce que l'on appelle le « désespoir blanc » pourrait bien guetter le messianisme économico-social à la fin de sa course, comme à Mahagoni, cette île de l'utopie d'une comédie musicale, où l'on a tout : « jeu, femmes et whisky », mais où revient toujours le sentiment du vide de l'existence, le sentiment qu'il « manque pourtant quelque chose ».

D'autre part, on a constaté, dans l'Union Soviétique elle-même, des phénomènes semblables au *hipsterism,* ce qui prouve que de tels phénomènes ne sont pas la conséquence d'un système économico-social particulier. Là aussi, certains éléments qui se complaisent à des actions brutales les méprisent cependant lorsqu'elles s'inspirent d'un mobile matériel (comme dans la criminalité courante) ou passionnel, ce qui montre l'origine réelle et profonde de ces actions.

Concluons en répétant qu'il n'existe aucun rapport — sinon peut-être, un rapport inverse — entre le sens de la vie et le bien-être économique. Exemple insigne, et qui n'est pas d'aujourd'hui, mais appartient au monde traditionnel : celui qui, sur le plan métaphysique, dénonça le vide de l'existence et les tromperies du « dieu de la vie », et indiqua la voie du réveil spirituel, le bouddha Çâkyamuni, n'était ni un opprimé, ni un affamé, ni un représentant de couches sociales semblables à cette plèbe de l'empire romain à laquelle s'adressa en premier lieu la prédication chrétienne révolutionnaire; ce fut, au contraire, un prince de race, dans toute la splendeur de sa puissance et toute la plénitude de sa jeunesse. La vraie signification du mythe

économico-social, quelles qu'en soient les variétés, est donc celle d'un moyen d'anesthésie intérieure ou de prophylaxie visant non seulement à éluder le problème d'une existence privée de tout sens, mais même à consolider de toutes les façons cette fondamentale absence de sens de la vie de l'homme moderne. Nous pouvons donc parler, soit d'un opium bien plus réel que celui qui, selon les marxistes, aurait été administré à une humanité non encore illuminée ni évoluée, mystifiée par les croyances religieuses, soit, d'un point de vue plus élevé, de l'organisation méthodique d'un nihilisme actif. Les perspectives qu'offrent une certaine partie du monde actuel pourraient bien être celles qu'entrevoit Zarathoustra pour le « dernier homme » : « Les temps sont proches du plus méprisable des hommes qui ne saura plus se mépriser lui-même », le dernier homme « de la race tenace et pullulante ». « Nous avons inventé le bonheur, disent en clignant de l'œil les derniers hommes », qui ont « abandonné les contrées où il était dur de vivre ». Que l'entreprise réussisse ou non, que l'on relègue le problème du sens de l'existence parmi les lubies du décadentisme bourgeois, lubies qu'une thérapie ou une orthopédie « sociale » adéquates (avec d'éventuelles techniques de « lavage de cerveau » sur une grande échelle) peut éliminer et que, restreignant l'horizon aux valeurs économico-sociales, selon la direction prise par l'aile marchante, on aboutisse à la civilisation universelle d'une humanité collectivisée, ouvertement athée, satisfaite d'un bien-être animal (le « bonheur jamais encore connu » qui est en réalité « l'exécrable commodité terrestre ») servie par toutes les découvertes et conquêtes de la technique, ou que, dans ce système aussi, comme dans le système opposé que l'on voudrait détruire, finissent par se manifester fatalement des phénomènes de réveil, de révolte, de crise, c'est une question qu'on peut se dispenser de trancher ici, et qui, au fond, est dépourvue d'importance. Ce qu'il nous intéressait de souligner c'est, répé-

tons-le, que le nihilisme moderne est le sens caché et le vrai fond du mythe économico-social autant que de l'interprétation matérialistico-économique de l'histoire, avec la lutte des classes, l' « éthique » du travail et de la production et tout le reste. C'est une tentative désespérée ou un plan diabolique pour détruire l'angoisse, non seulement pour ne pas arrêter, mais même pour éperonner une vie dépourvue de tout sens. Nous avons dit qu'envisagé à la lumière de cette signification essentielle, le marxisme rejoint l' « Occident » et son activisme, son élan vers la conquête totale de la nature, vers la production frénétique et illimitée, avec tout ce qui s'y rattache. Même s'il tombe complètement dans le vide, cet avertissement d'A. Breton est fondamental : « Il faut empêcher que la précarité complètement artificielle des conditions sociales ne cache la précarité réelle de la condition humaine. »

Un dernier point mérite d'être relevé dans le processus actuel de dissolution. L'affaissement des superstructures — de tout ce que l'on ne peut plus considérer autrement que comme des superstructures — ne s'est pas seulement manifesté sous la forme sociologique d'une dénonciation des mensonges et des hypocrisies de la vie bourgeoise (qu'on se reporte à Max Nordau et aux paroles de Relling à Gregers, dans Ibsen : « Pourquoi emploies-tu le mot étranger « idéaux » ? Nous avons notre beau mot à nous : « mensonges ») et sous la forme du nihilisme moral et philosophique. Aujourd'hui, celui-ci se prolonge et se complète par une science qui, fausse et contaminatrice si elle était appliquée à des hommes appartenant à d'autres temps et à d'autres civilisations, apparaît bien fondée quand il s'agit de l'homme moderne traumatisé. Nous voulons parler de la psychanalyse. L'effort passionné du philosophe qui essaya de ramener l'origine secrète, la « généalogie » des valeurs morales prédominantes aux racines même de toute les impulsions vitales combattues ou condamnées en leur nom, qui essaya donc

de « naturaliser » la morale en lui refusant toute dignité autonome et éminente, cet effort passionné a été remplacé par les méthodes froides, cyniques, « scientifiques », de la « psychologie des profondeurs », de l'exploration du subconscient et de l'inconscient. C'est l'inconscient, sous-sol irrationnel de l'être, que l'on a ainsi reconnu comme la force motrice essentielle de toute la vie de l'âme; c'est à lui que l'on a imputé les déterminismes qui font naître le surmonde illusoire de la conscience morale et sociale, avec ses valeurs, ses inhibitions et ses interdictions, avec sa volonté hystérique de domination, alors que dans cette zone souterraine n'agit qu'un mélange d'impulsion vers le plaisir et d'impulsion vers la mort — *Lustprinzip et Todestrieb*[1].

C'est là, on le sait, l'essence du freudisme. Les autres courants psychanalytiques qui s'écartent en partie de celui-ci ne sont pas fondamentalement différents. Ils ont tous comme thème évident et constant la régression au sous-sol psychique, étroitement lié à un profond traumatisme de la personnalité humaine. C'est un autre aspect du nihilisme contemporain et, en outre, le signe d'une conscience malade, trop faible pour tenir en laisse les bas-fonds de l'âme avec ses soi-disant « archétypes » et tout ce qui peut être comparé au « monde des Mères » de Gœthe.

Il est à peine besoin de faire remarquer que ces destructions vont dans le même sens que la tendance reflétée par un autre type de littérature contemporaine, où le sentiment de la « spectralité de l'existence » s'associe à celui d'un obscur et incompréhensible destin, d'une fatalité et d'une condamnation absurde dominant l'éternelle solitude de l'homme, voire l'ensem-

1. Pour une critique de la psychanalyse, cf. notre *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo,* Bari, Laterza, 2e éd. 1949 (C. III) et en particulier pour les théories de Jung, *Introduzione a la magia,* 2e éd., Rome, 1955, v. III, pp. 411 et ss.

ble de la condition humaine : c'est presque le sentiment du fond incompréhensible vers lequel la vie humaine descend par degrés dans une obscurité impénétrable et angoissante.

Ce thème, qui s'est affirmé sous une forme typique avec Kafka, n'est pas étranger à l'existentialisme spéculatif lui-même; nous y reviendrons quand nous parlerons, un peu plus loin, de ce dernier. Ce qu'il nous paraît intéressant de souligner à nouveau ici, c'est qu'il ne s'agit pas d'une vérité saisie par quelqu'un qui « a su sentir plus et voir plus profondément »; il s'agit seulement de ce que l'on perçoit dans l'atmosphère propre au nihilisme européen, propre à l'humanité qui a pris forme après la mort de Dieu.

6. *Le nihilisme actif. Nietzsche.*

Ceci dit, revenons aux problèmes qui nous intéressent directement. La caractéristique essentielle de toutes les situations que nous avons examinées jusqu'ici c'est que les hommes y apparaissent comme les *objets,* ou même les victimes, des processus destructeurs qui sont à l'œuvre; ceux-ci sont simplement *subis* par l'humanité actuelle. Cette constatation vaut aussi bien pour les hommes qui s'adaptent à une vie dépourvue de toute base et de toute direction véritable, en s'aidant d'un système d'anesthésiques et de succédanés et en faisant éventuellement appel aux résidus de l'existence et de la sécurité bourgeoises, que pour ceux qui, ressentant vivement et pleinement la crise existentielle de l'homme moderne, sont poussés vers les formes de révolte et de vie désordonnée dont nous avons parlé.

Ceci s'applique donc à la très grande majorité de nos contemporains. Toutefois, il convient d'envisager aussi cette catégorie différente et bien plus restreinte d'hommes modernes qui, au lieu de subir les processus nihilistes, cherchent à les assumer

activement. Il s'agit, plus exactement, de ceux qui, non seulement reconnaissent l'irréversibilité des processus de dissolution, l'absence de toute voie permettant de revenir en arrière, mais ne désireraient même pas parcourir semblable voie si elle existait, qui acceptent donc sans crainte l'absence d'appuis et de racines. C'est alors que se pose le problème de savoir dans quelle mesure on peut rendre positif ce qui est négatif.

Celui dont la conformation permet d'adopter cette attitude peut interpréter différemment l'aventure de l'homme qui a voulu être libre et la crise qui en est résultée. Il se dégage alors une notion d'épreuve, les destructions résultant de ce qu'on n'a pas été à la hauteur de cette épreuve ou, si l'on veut, à la hauteur de son acte. Pour ceux que cela intéresse, on peut rappeler ici que d'anciens mythologues savaient déjà que ce n'était pas une audace sacrilège en soi qui avait entraîné la perte de certains personnages symboliques, mais bien le fait de n'avoir pas possédé la dignité ou la force nécessaire pour accomplir une action qui pût délivrer du joug divin.

Le même point de vue peut être adopté par le type d'homme qui nous intéresse et qui appartient, dans une certaine mesure, à la catégorie que nous venons de mentionner. Comme on s'en souvient, son trait distinctif consiste à affronter les problèmes de l'homme moderne sans être lui-même un « homme moderne », tout en appartenant, au contraire, à un monde différent et en conservant en lui une dimension existentielle différente. Le problème, pour cet homme, contrairement aux autres, ne consiste donc pas à rechercher dramatiquement une base (en principe il la possède déjà), mais bien à trouver le moyen d'exprimer celle-ci et de la confirmer au sein de l'époque moderne et dans sa vie actuelle.

En fonction de ce type, examinons les thèmes du nihilisme positif ou, si l'on préfère, du passage au stade post-nihiliste. Comme il vaut mieux partir, non de perspectives étrangères, mais

de perspectives intérieures au monde moderne, nous reprendrons de nouveau, à titre de base provisoire, quelques idées fondamentales de Nietzsche pour en éprouver la solidité. Ainsi qu'on pourra le constater, en effet, d'autres représentants plus récents de la pensée moderne, à la recherche d'un nouveau sens de la vie, ne sont guère allés plus loin que Nietzsche, malgré tout ce que comporte d'inconsistant et de négatif la pensée nietzschéenne.

Nietzsche s'est considéré lui-même comme « le premier nihiliste complet d'Europe, qui a cependant déjà dépassé le nihilisme, pour l'avoir vécu dans son âme — pour l'avoir derrière soi, sous soi, hors de soi ». Après avoir vu que « le nihilisme est la dernière conclusion logique de nos grandes valeurs et de notre idéal » et affirmé qu'il faut passer par ce nihilisme pour se rendre compte de la vraie nature des « valeurs du passé », il avait néanmoins considéré le nihilisme comme un « stade pathologique intermédiaire » et annoncé le « contre-mouvement » destiné à le supplanter sans renoncer aux positions conquises.

Nietzsche a montré que le moment où l'on s'aperçoit que « Dieu est mort », que tout le monde de l' « esprit », du bien et du mal, n'est qu'une illusion, que seul est vrai le monde qui jusque-là avait été nié et repoussé au nom du premier — que ce moment correspond à l'épreuve décisive : « Les faibles se brisent, les forts détruisent ce qui ne les brise pas, et ceux qui sont encore plus forts dépassent les valeurs qui avaient servi de mesure. » Nietzsche appelle cette phase « la phase tragique » du nihilisme, qui conduit à un renversement des perspectives : le nihilisme apparaît alors comme un signe de force, c'est-à-dire que « le pouvoir de créer, de vouloir, s'est développé au point de ne plus avoir besoin de cette interprétation générale (de l'existence) ni d'y introduire un sens ». « Cela donne la mesure de la force de volonté, que de savoir jusqu'à quel point on peut se passer d'une signification des choses, jusqu'à quel point on supporte de vivre dans un monde

qui n'a pas de sens : parce qu'alors on en organisera une partie. » Nietzsche appelle cela le pessimisme positif ou « pessimisme de la force » et y voit la condition préalable d'une culture supérieure. « Si l'homme a d'abord eu besoin d'un Dieu, il s'enthousiasme maintenant pour un désordre universel sans Dieu, un monde du hasard, où ce qui est effrayant, ambigu et séduisant, fait partie de son essence même. » Dans ce monde, redevenu « pur » et uniquement lui-même, il reste debout, « vainqueur de Dieu et du néant ». Le problème du sens de la vie est ainsi résolu par l'affirmation que la vie est et peut être une valeur en soi-même.

Ceci nous ramène précisément à la thèse exposée plus haut. Le sens de toutes les crises récentes peut se résumer ainsi : un homme a voulu être libre pour qui une vie libre ne pouvait signifier que la ruine. La formule « Dieu est mort » n'est qu'une façon pathétique de décrire la situation fondamentale de notre époque. Mais, remarque Nietzsche lui-même : « Avoir tué Dieu, ne serait-ce pas peut-être une action trop grande pour nous ? Ne devrions-nous pas devenir des dieux pour être dignes d'elle ? » Reconnaître que « rien n'existe, tout est permis », parler de « la liberté de l'esprit », entraîne inévitablement cette conséquence : « Maintenant il faut que vous prouviez la noblesse de votre nature. »

Un passage célèbre de *Zarathoustra* exprime d'une façon particulièrement concise l'essence même de la crise : « Tu te dis libre ? Je veux connaître les pensées qui prédominent en toi. Ce n'est pas de savoir si tu as échappé à un joug, qui m'importe : es-tu de ceux qui ont le droit de se soustraire à un joug ? Nombreux sont les hommes qui perdent leur dernière valeur quand ils cessent de servir. Libre de quoi ? Qu'importe cela à Zarathoustra! Ton regard tranquille doit me répondre : *libre pour faire quoi ?* » Et Zarathoustra avertit que ce sera terrible d'être seul, sans aucune loi au-dessus de soi, avec sa

propre liberté dans un espace désert et un souffle glacé, juge et vengeur de sa propre norme. Pour qui ne pouvait acquérir de valeur qu'en servant, pour celui que les liens ne paralysaient pas, mais soutenaient, la solitude prendra la forme d'une malédiction, le courage faillira, l'orgueil initial pliera. Ce sont des sentiments — continue Zarathoustra — qui assaillent alors l'homme libre et qui ne manqueront pas de le tuer si ce n'est pas lui qui les tue. Voilà, décrit en termes précis, d'un point de vue supérieur, le fond essentiel de la misère de l'homme moderne.

Ceci avait déjà été exprimé de façon analogue par Dostoïevsky. C'est la doctrine de Kirillov. La façon de voir est identique : « L'homme n'a inventé Dieu qu'afin de pouvoir vivre sans se tuer. C'est en cela que consiste l'histoire du monde depuis son origine jusqu'à nos jours », dit Kirillov. L'implication est évidente : c'est la nécessité, pour l'homme, d'avoir un centre, une valeur de base; ne le trouvant pas en lui-même, il l'avait placé hors de lui, l'avait projeté en Dieu, avait supposé qu'il existait, oui, mais chez un autre, et la foi en cet autre avait provisoirement résolu le problème existentiel. Naturellement, ce n'est pas là, comme l'affirme Kirillov, le sens de toute l'histoire de l'humanité; c'est uniquement celui de la phase dévotionnelle du type théiste qui correspond déjà à une fissure du monde de la Tradition et précède le point critique de la fracture métaphysique dont nous avons parlé. L'œil de Kirillov, « homme libre », s'ouvre : « Je ne veux pas croire. Je sais que Dieu *n'existe pas* et ne peut exister. » La conséquence est donc : « Si Dieu n'existe pas, je suis Dieu... Reconnaître qu'il n'y a pas de Dieu et ne pas reconnaître en même temps qu'on est soi-même devenu Dieu, c'est une absurdité et une inconséquence, car autrement on ne manquerait pas de se tuer. » On peut laisser de côté le suicide, idée fixe de la folie lucide de Kirillov, et parler, tout simplement, d'effondrement,

de désagrégation, d'égarement dans le non-sens. Cette situation fait naître la terreur et l'angoisse : « C'est comme si un pauvre ayant reçu un héritage s'effrayait et n'osait s'en saisir parce qu'il s'estime indigne de le posséder. » Il ne faut pas prendre au sérieux l'acte par lequel Kirillov croit pouvoir faire disparaître la terreur devant l'héritage divin qu'*il doit* assumer, en démontrant en même temps « sa divinité » Et on doit aussi écarter cette façon emphatique de parler de Dieu et d'être Dieu : le vrai problème qui se pose ici est celui de la valeur de l'homme et de la réponse à la question : « Etre libre pour quoi ? »

Rien ne caractérise mieux l'échec dans l'épreuve cruciale, l'issue négative de l'expérience nihiliste, que le sentiment exprimé par cette phrase de Sartre : « Nous sommes condamnés à être libres. » L'homme fait sienne la liberté absolue; mais cette liberté, il ne sait l'éprouver que comme une *condamnation.* L'angoisse métaphysique en est la contrepartie. Nous examinerons plus loin les thèmes spécifiques de l'existentialisme.

Pour le moment, il faut voir ce qui peut être retenu des vues exprimées par Nietzsche, non en tant que nihiliste, mais en tant qu'il pensait avoir dépassé le nihilisme et en avoir même fait la condition préalable d'une existence plus haute et d'un nouveau salut.

Une fois les idoles renversées, une fois dépassés le bien et le mal et tous les succédanés de l'ancien Dieu, le regard éclairci, il ne resterait, pour Nietzsche, que « ce monde », la vie, le corps. L'homme nouveau affirmera ce monde, la vie, le corps, restera « fidèle à la terre ». A quoi, comme on le sait, s'ajoute le thème du surhomme. « Dieu est mort, maintenant nous voulons que vienne le surhomme . » Le surhomme sera le sens de la terre, le justificateur de l'existence. L'homme « pont et non but », « corde tendue entre la bête et le Surhomme — corde tendue sur un abîme ». Nous ne procéderons pas ici à une ana-

lyse approfondie des thèmes multiples et divers qui se sont cristallisés chez Nietzsche autour de ce motif central. Nous nous contenterons d'en dégager les lignes essentielles.

La phase négative, destructrice, de la pensée de Nietzsche aboutit à l'affirmation de l'immanence : toutes les valeurs transcendantes, les fins et les vérités « supérieures », sont interprétées en fonction de la vie. A son tour, la vie et, plus généralement, la nature, aurait pour essence la volonté de puissance. C'est aussi en fonction de la volonté de puissance et de domination que se définit le surhomme. On voit donc qu'en réalité le nihilisme de Nietzsche s'est arrêté à mi-chemin : il pose un nouveau système de valeurs, comportant un bien et un mal. Il présente un nouvel idéal, et l'affirme d'une façon absolue, alors qu'il ne s'agit en réalité que d'un idéal parmi tant d'autres qui peuvent prendre forme dans la « vie », ne se justifiant donc aucunement en soi et par soi, mais impliquant un choix particulier, une croyance déterminée. Que l'appui sûr proposé au-delà du nihilisme manque d'un vrai fondement si l'on s'en tient vraiment à l'immanence pure, c'est un fait qui, d'ailleurs, apparaît déjà dans la partie critico-historique et sociologique du système nietzschéen. Tout le monde des valeurs « supérieures » y est interprété comme le reflet d'une « décadence ». Mais, en même temps, Nietzsche voit aussi, dans ces valeurs, les instruments, les armes, de la volonté de puissance déguisée d'une certaine partie de l'humanité qui s'en est servi pour en évincer une autre dont la vue et les idéaux étaient proches de ceux du surhomme. L'instinct même de la « décadence » se présente donc comme une variété particulière de la « volonté de puissance ». Or, il est clair que, par rapport à la seule volonté de puissance, toute distinction disparaît; il n'y a plus de « surhommes », ni de « troupeau », ceux qui « affirment » ou « nient » la vie. Il n'y a plus qu'une différence de techniques, de moyens (qui sont loin de se réduire à la simple

force matérielle) tendant à assurer la domination de l'une ou l'autre catégorie d'hommes et que l'on qualifie indistinctement de bons dans la mesure où ils conduisent au succès. Si, dans la vie et dans l'histoire de la civilisation, il existe tantôt des phases d'expansion, tantôt des phases de déclin, tantôt des phases ascendantes et tantôt des phases de destruction et de « décadence », qu'est-ce qui autorise à attribuer une valeur aux unes plutôt qu'aux autres ? Pourquoi la « décadence » devrait-elle être un mal ? Tout est vie, tout est justifiable en termes de vie, si l'on assume vraiment celle-ci dans sa réalité nue, irrationnelle, hors de toute « théologie » et « téléologie », comme Nietzsche l'aurait cependant voulu. L' « antinature », la « violence contre la vie » en font elles-mêmes partie. Encore une fois le sol cède sous les pas.

De plus, Nietzsche qui aurait voulu rendre au « devenir » son « innocence » en le libérant de tout finalisme, de toute intentionnalité, afin de délivrer l'homme et lui permettre de marcher sans appui, Nietzsche qui avait, avec raison, critiqué et repoussé l'évolutionnisme et de darwinisme, en constatant que les figures et les types supérieurs de la vie ne représentent que des réussites sporadiques, des positions que l'humanité n'atteint que pour les perdre ensuite et qui ne créent pas une continuité, puisqu'il s'agit, au contraire, d'êtres plus exposés que les autres aux dangers et à la destruction — Nietzsche aboutit lui-même à une conception finaliste quand, pour donner un sens à l'humanité actuelle, il présente comme une fin à laquelle celle-ci doit se consacrer et pour laquelle elle doit se sacrifier et mourir, l'hypothétique homme futur sous la forme du surhomme. *Mutatis mutandis,* cette façon de voir ressemble assez à l'eschatologie marxistico-communiste pour qui le mirage de ce que sera l'humanité future après la révolution sociale justifie tout ce que l'on impose à l'homme d'aujourd'hui dans les pays contrôlés par cette idéologie. Ceci contredit donc ouvertement

l'exigence d'une vie qui soit à elle-même son propre sens. Le second point, c'est que la pure affirmation de la vie ne coïncide pas nécessairement avec l'affirmation de la volonté de puissance dans un sens étroit et qualitatif, ni avec l'affirmation du surhomme.

La solution de Nietzsche n'est donc qu'une pseudo-solution. Un véritable nihilisme n'épargnerait même pas la doctrine du surhomme. Ce que l'on peut retenir plutôt, si l'on veut être rigoureux, si l'on veut suivre une ligne strictement cohérente qui puisse s'inscrire dans notre recherche, c'est l'idée exprimée par Nietzsche dans le mythe de l'éternel retour. C'est l'affirmation, alors vraiment inconditionnée, de tout ce qui est et de tout ce que l'on est, de sa propre nature et de sa propre situation. C'est l'attitude de celui qui, s'identifiant avec soi-même, avec la racine dernière de son être, s'affirme soi-même, au point de ne pas être terrorisé mais au contraire exalté par la perspective d'un retour indéfini de cycles cosmiques identiques en vertu desquels il fut et recommencera à être ce qu'il est, d'innombrables fois. Naturellement, il ne s'agit que d'un mythe, n'ayant que la valeur pragmatique d'une « épreuve de force ». Mais c'est aussi une vue qui, en réalité, conduit déjà au-delà du monde du devenir et vers une éternisation de l'être. Comme le néo-platonisme, Nietzsche reconnut avec raison : « que le recommencement est l'extrême approximation entre le monde du devenir et celui de l'être ». Il dit aussi : « Imprimer au devenir le caractère de l'être, c'est une preuve suprême de puissance. » Ceci, au fond, mène à une ouverture au-delà de l'immanence unilatéralement conçue, à la sensation que : « toutes les choses ont été baptisées à la source de l'éternité et par-delà le bien et le mal ». On enseignait la même chose dans le monde de la Tradition; il est incontestable que l'œuvre de Nietzsche exprime une soif confuse d'éternité, qui va jusqu'à provoquer passagèrement certaines ouvertures extatiques. On

connaît l'invocation de Zarathoustra à « la joie qui veut l'éternité de toutes choses, une profonde, profonde éternité », semblable au ciel là-haut, « pur, profond abîme de lumière ».

7. « *Etre soi-même* ».

Pour le moment, il nous faut laisser de côté ces allusions à une dimension supérieure de l'expérience d'un monde libéré. Nous nous attacherons plutôt à définir plus exactement ce que nous apporte de solide cette vision de l'existence, à savoir *le principe d'être purement soi-même.* C'est ce qui reste après qu'on ait éliminé ce que la philosophie appelle « la morale hétéronome », c'est-à-dire la morale basée sur une loi ou une instance extérieure. Nietzsche a pu écrire à cet égard : « On vous appelle les destructeurs de la morale; mais vous n'êtes que les découvreurs de vous-mêmes », et aussi : « Nous devons nous libérer de la morale pour pouvoir vivre moralement »; par « vivre moralement », il entend précisément vivre selon sa propre loi, selon la loi définie par sa propre nature (ce qui ne peut donc aboutir à la voie du surhomme qu'à titre de cas tout à fait particulier).

Il s'agit là de quelque chose de comparable à la « morale autonome » de l'impératif catégorique de Kant, mais avec cette différence que le commandement absolu et intérieur, détaché de tout mobile étranger, ne se fonde pas sur une loi hypothétique et abstraite de la raison pratique, valable pour tous et se révélant en tant que telle à la conscience de l'homme, mais bien sur l'être spécifique de chacun.

Nietzsche a souvent présenté ceci comme l'équivalent d'un naturalisme. L'interprétation simplement physiologique, matérialiste de la nature humaine, si elle est fréquente chez lui, est au fond inauthentique, accessoire, dictée par un souci de polémi-

que contre l' « esprit pur ». En réalité, la vision de Nietzsche a été plus profonde, il ne s'est pas arrêté à l'être physique quand il a parlé de la « grande raison » enfermée dans le corps et opposée à la petite raison, de la grande raison qui « ne dit pas moi, mais *est* moi », qui se sert de l' « esprit » et des sens eux-mêmes « comme de petits instruments et de petits jouets » : « Maître puissant, sage inconnu, c'est l'être proprement dit » (*Selbst*), « fil qui guide le moi et lui suggère ses idées » qui « cherche avec les yeux des sens et écoute avec les oreilles de l'esprit ». Il s'agit donc, non de la *physis,* mais de l' « être » dans toute la plénitude ontologique du terme — le mot, *das Selbst,* pouvant être rendu aussi par « le Soi », par opposition au « moi » (*Ich*) : opposition qui rappelle celle que les doctrines traditionnelles établissaient déjà entre le principe supra-individuel de la personne et ce qu'elles ont appelé le « moi physique ».

La grossière interprétation « physiologique » une fois écartée, une attitude se précise donc pour l'homme qui a le devoir de se tenir debout, comme un être libre, en pleine époque de dissolution : assumer son *être* en un *vouloir,* en faire sa loi, une loi aussi absolue et autonome que l'impératif catégorique kantien, et donc affirmée sans tenir compte des valeurs convenues, du « bien » et du « mal », non plus que du bonheur, du plaisir et de la douleur — l'hédonisme et l'eudémonisme, en tant que recherche abstraite, inorganique du plaisir et du bonheur, n'étant, pour Nietzsche aussi, que des signes d'affaissement, de décadence. Affirmer, donc, et actualiser son être sans crainte de sanctions et sans espoir de fruits, ni ici, ni au-delà, dire : « La voie n'existe pas, ceci est mon vouloir, ni bon ni mauvais, mais mien. » Bref, c'est, à travers Nietzsche, l'antique : « Sois toi-même », « deviens ce que tu es », qui est de nouveau proposé aujourd'hui, après l'effondrement de toutes les superstructures. Nous verrons qu'un thème analogue a été repris,

bien qu'en termes moins nets, par les existentialistes. Nous ne nous référerons pas à Stirner comme antécédent, parce que chez lui l'ouverture des dimensions les plus profondes de l'être dans l' « unique » est presque inexistante. Il faudrait plutôt remonter à J.-M. Guyau qui avait cherché, lui aussi, une ligne de conduite au-delà de toute sanction ou de « devoir ». « Les métaphysiques autoritaires, écrit-il, et les religions, sont des lisières pour les enfants : il est temps d'avancer seuls... Il faut chercher en nous-mêmes la révélation. Il n'y a plus de Christ : que chacun de nous soit le Christ pour soi-même, qu'il soit relié à Dieu comme il le voudra et le pourra ou qu'il nie Dieu. » C'est comme si la foi subsistait, mais « sans ciel pour t'attendre ni loi pour te guider », comme un simple état. La force et la responsabilité ne doivent cependant pas être moindres que celles qui, autrefois, chez un type d'homme différent, dans un autre climat, naissaient de la foi religieuse et d'un point d'appui déterminé. L'idée de Nietzsche est identique.

Pour nous, ce système n'est acceptable et valable, dans le cadre du problème qui nous occupe, qu'à la condition d'en éliminer toute restriction implicite susceptible de fournir un nouvel et illusoire soutien.

Après Rousseau, les doctrines anarchiques avaient comporté des prémisses de ce genre : le nihilisme des classiques de l'anarchie postulait le caractère fondamentalement bon de la nature humaine. L'auteur que nous venons de citer, Guyau, nous en fournit un autre exemple. Il avait essayé de fonder sur la « vie » une morale « sans obligation ni sanction », une morale « libre ». Mais, chez lui, cette « vie » n'est pas du tout la vie nue, vraie, sans attributs, c'est, dans sa conception, une vie préventivement et arbitrairement « moralisée » ou stérilisée, une vie où sont considérées comme congénitales des tendances bien déterminées : l'expansion, le don de soi, la surabondance. Guyau avait formulé une nouvelle idée du *devoir* : le devoir qui dérive

du *pouvoir,* de la poussée de la vie, du sentiment d'une force qui « demande à s'exercer » (« je puis, donc je dois »). Or, les restrictions deviennent évidentes, lorsque Guyau attribue à l'impulsion expansive de la vie un caractère exclusivement positif, voire social, en considérant l'affirmation de soi, l'expansion, non vers les autres et pour les autres, mais contre les autres, comme une autonégation et une contradiction de la vie, opposée à son mouvement naturel d'expression, à son épanouissement et à son enrichissement. Or, il suffit de se demander ce qui pourrait bien empêcher une vie qui voudrait « se nier » ou « se contredire » de le faire, et ce qu'il y aurait à redire si elle entendait prendre cette voie, pour se rendre compte que l'on n'a pas fait du tout table rase, qu'à la dérobée se sont introduites des prémisses restrictives qui ramènent plus ou moins à l'une des éthiques précédentes qu'on essayait de dépasser parce que la critique nihiliste en avait démontré la vulnérabilité.

Mais en éliminant vraiment tout postulat, on ébranle aussi une grande partie de la doctrine du surhomme de Nietzsche où l'importance souvent donnée à des aspects de la vie opposés à ceux qu'envisageait Guyau (« volonté de puissance », dureté, etc.), n'est pas moins unilatérale. En toute rigueur, pour être purement soi-même, pour avoir une existence absolument libre, il faut pouvoir assumer, vouloir, dire absolument « oui » à ce que l'on est, même quand rien dans notre nature ne ressemble à l'idéal du « surhomme », quand notre vie et notre destin ne présentent ni héroïsme, ni noblesse, ni splendeur, ni générosité, ni « vertu qui donne », mais décadence, corruption, faiblesse, perversion. On trouve, du reste, un lointain reflet de cette voie jusque dans le monde chrétien, dans le calvinisme : c'est la doctrine de l'homme déchu, brisé par le péché originel, mais délivré par la « foi » — de l'homme à la fois justifié et pécheur devant l'Absolu. Mais dans le monde sans Dieu, le résul-

tat d'une semblable attitude c'est qu'on est abandonné à soi-même devant une terrible épreuve de force, de dénuement du moi. Ainsi la prétention de Nietzsche d' « avoir retrouvé la voie qui conduit à un *oui* et à un *non* : j'enseigne à dire *non* à tout ce qui affaiblit et dégrade, j'enseigne à dire *oui* à tout ce qui fortifie, accumule les forces, justifie le sentiment de la vigueur » — cette prétention n'est juste que si l'on transpose, intériorise et purifie l'exigence correspondante, en la détachant de tout contenu spécifique et surtout de toute référence à une vitalité plus ou moins intense. Il s'agit plutôt d'une alternative : être ou non capable de tenir ferme intérieurement, dans son être nu, absolu, sans rien craindre ni rien espérer.

A ce plan peut alors s'appliquer ce qui a été dit sur la délivrance de tout péché : « Il n'y a aucun lieu, aucun but, aucun sens sur lesquels nous puissions nous décharger, d'une façon ou d'une autre, du poids de notre être » — ni dans le milieu social, ni en Dieu. C'est un mode existentiel. Quant au contenu de la loi de chacun, comme nous l'avons dit, il reste et *doit* rester indéterminé.

Ainsi peut se résumer, au point où nous sommes parvenus, le caractère positif du système de Nietzsche et des penseurs qui ont suivi la même ligne. N'oublions pas cependant que cette analyse ne serait pas conforme à notre propos si elle demeurait sur le plan des abstractions; elle doit, au contraire, nous aider à trouver ce qui peut avoir une valeur, non pour l'ensemble des hommes, mais pour le type d'homme particulier que nous avons en vue.

Ceci exige quelques autres considérations, à défaut desquelles on s'apercevrait sans peine que même la solution consistant à « être soi-même » ne peut vraiment servir de base solide. Nous verrons plus loin qu'elle n'est qu'une « solution du premier degré ». Pour le moment, nous indiquerons simplement la difficulté suivante.

Il est clair que la règle d'être soi-même implique que l'on puisse parler pour chacun d'une « nature propre » (quelle qu'elle soit) comme de quelque chose de bien défini et de reconnaissable. Mais ceci est problématique, surtout de nos jours. La difficulté pouvait être moindre dans les sociétés qui ignoraient l'individualisme, dans les sociétés traditionnelles organisées en corps et en castes, où des facteurs liés à l'hérédité, à la naissance et au milieu, favorisaient un haut degré d'unité intérieure et de différenciation des types, l'articulation naturelle étant ensuite renforcée et soutenue par des coutumes, une éthique, un droit, quelquefois même par des cultes particuliers, non moins différenciés. Pour l'homme occidental moderne tout ceci, depuis longtemps déjà, a cessé d'exister, a été « dépassé » sur la voie de la « liberté »; aussi l'homme moyen des temps modernes est-il un homme changeant, instable, dépourvu de toute forme véritable. Le mot paulinien et faustien « deux âmes, hélas, vivent en mon sein » est devenu une affirmation optimiste : bien des gens devraient admettre, comme le fait un personnage caractéristique de H. Hesse, que ces âmes sont légion. Nietzsche lui-même a admis cet état de fait lorsqu'il a écrit : « Il faut se garder de supposer que beaucoup d'hommes sont des personnes. Il y en a aussi qui ont plusieurs personnes en eux, mais la plupart n'en ont pas du tout. » Et encore : « Deviens toi-même; c'est un appel qui n'est destiné qu'à un petit nombre d'hommes, mais qui n'est superflu que pour une minorité plus restreinte encore. » Ainsi, l'on voit combien est problématique le principe même que nous avons provisoirement retenu comme base positive, c'est-à-dire la fidélité à soi-même, à la loi autonome et absolue fondée sur son propre « être », quand on le formule en termes abstraits et généraux. On peut tout remettre en question, et certains personnages de Dostoïevsky, comme Raskolnikov ou Stavroguine, nous le montrent de façon précise. Au moment même où, s'en remet-

tant à leur seule volonté, ils cherchent à se la prouver à eux-mêmes par un acte absolu, ils s'écroulent : ils s'écroulent justement parce que ce sont des êtres divisés, parce qu'ils s'étaient fait illusion sur leur vraie nature et leur force réelle. Leur liberté se retourne contre eux-mêmes et les détruit; ils échouent au moment même où ils auraient dû s'affirmer de nouveau, ils ne trouvent rien au fond d'eux qui les soutienne et les porte en avant. Qu'on se souvienne du testament de Stavroguine : « J'ai voulu partout essayer ma force : vous me l'avez conseillé une fois, « pour se connaître soi-même »... Mais à quoi appliquer cette force ? Voilà ce que je n'ai jamais vu, ce qu'aujourd'hui encore je ne vois pas... Mes désirs sont trop faibles; ils ne peuvent me diriger. Il est possible de traverser une rivière sur une poutre mais non sur un copeau. » L'abîme a raison de Stavroguine; le suicide scelle son échec.

Le même problème se retrouve évidemment dans la doctrine nietzschéenne de la volonté de puissance. La puissance, en soi, est informe. Elle n'a de sens que si elle prend appui sur un « être » précis, sur une direction interne, sur une unité essentielle. Sans cela, tout s'effondre de nouveau dans le chaos. « Là se trouve la force suprême, mais on ne sait à quoi l'employer. Les moyens existent mais le but fait défaut. » Nous verrons plus loin de quelle manière cette situation s'aggrave quand la dimension de la transcendance s'y manifeste d'une façon active.

Notons pour l'instant qu'en général le problème du remords est précisément celui d'un être intérieurement divisé, contradictoire. Le remords se manifeste quand subsiste malgré tout dans l'être une tendance centrale qui affleure à nouveau après l'accomplissement d'actes qui lui ont fait violence et l'ont reniée alors qu'ils étaient nés d'impulsions secondaires, trop faibles pour la supplanter complètement et définitivement. C'est en ce sens que Guyau a parlé d'une morale « qui n'est autre chose que l'*unité* de l'être », d'une immoralité qui est « au contraire une

division, une opposition de tendances qui se limitent l'une l'autre ». Et l'on connaît l'image du « pâle criminel » de Nietzsche, « dont l'action a paralysé la pauvre raison, comme la ligne tracée à la craie paralyse la poule », vrai miroir des personnages de Dostoïevsky que nous avons rappelés plus haut.

Tout ceci montre clairement que nous sommes arrivés à un point où l'on ne peut plus rester neutre dans l'exposé du problème; conformément à notre propos, il nous faut tracer une ligne de conduite qui, dans une époque de dissolution, ne convienne pas à tous, mais seulement à un type différencié, et singulièrement à celui qui est l'héritier de l'homme du monde de la Tradition, et garde ses racines dans ce monde, même si, dans son existence extérieure, il est privé de l'appui que procure une forme établie.

8. *La dimension de la transcendance. « Vie » et « plus-que-vie ».*

C'est à cet homme seulement que peuvent servir de base élémentaire les éléments positifs relevés dans notre précédente analyse, car, tournant son regard vers l'intérieur, il ne trouvera pas une matière changeante et divisée, mais une direction fondamentale, une « dominante », même si des impulsions secondaires la recouvrent ou la limitent. *Qui plus est : l'essentiel, c'est que cet homme se caractérise par une dimension existentielle, absente dans le type d'homme qui prédomine actuellement, à savoir la dimension de la transcendance.*

Le cas de Nietzsche est un exemple des problèmes qui se posent alors, car beaucoup de ses attitudes impliquent tacitement l'action, même inconsciente, de la dimension de la transcendance. On ne peut expliquer autrement le caractère arbitraire et contradictoire de ses diverses positions; en outre,

ce n'est qu'en les envisageant de ce point de vue qu'il est possible de les intégrer et de les consolider d'une façon satisfaisante, en évitant la déviation « naturaliste ». Le fait même que, d'une part, Nietzsche a réellement senti la vocation du type d'homme particulier dont il est question, tant dans la partie destructive de son œuvre que dans celle où il cherche à se porter au-delà du point zéro des valeurs — mais que, d'autre part, plutôt que d'assumer consciemment la dimension essentielle de la transcendance, il en fut presque le succube, qu'il fut plus l'objet que le sujet de la force correspondante qui agissait en lui — ce fait nous offre un fil conducteur sûr pour nous orienter à travers tout le système nietzschéen, pour reconnaître aussi bien les limites de celui-ci que les valeurs supérieures qu'il peut nous offrir.

Il est non moins évident que la solution obtenue moyennant un renversement de la vision tragique et absurde de la vie en son opposé, *la solution nietzschéenne du problème du sens de la vie qui consiste à affirmer que ce sens n'existe pas hors de la vie, que la vie a son sens en elle-même* (affirmation dont s'inspirent tous les thèmes particuliers que nous avons examinés, y compris celui de l'éternel retour), il est évident, disons-nous, que cette *solution n'est valable que si l'on présuppose un être dont la transcendance est la composante essentielle.*

Un développement détaillé de cette thèse ne serait pas de mise ici; il trouverait mieux sa place dans une étude spéciale sur Nietzsche. En ce qui concerne la « volonté de puissance », nous avons déjà vu que celle-ci correspond moins au caractère général de la vie qu'à l'une de ses manifestations possibles, à l'un de ses multiples visages. Que la vie « se surmonte toujours elle-même », qu'elle veuille « s'élever et, en s'élevant, se surmonter elle-même », que le secret confié par la vie soit : « Je suis ce qui doit toujours se surmonter soi-même » — tout ceci n'est que la projection d'une vocation très particulière dans le

cadre d'une certaine vision du monde, le reflet d'une nature donnée, et ne constitue en aucune façon le caractère général, objectif, de l'existence. Le vrai fond de l'existence, c'est, en effet, l'interprétation de Schopenhauer plutôt que celle de Nietzsche qui nous le montre : c'est la volonté de vivre, en tant que désir éternel et inexhaustible, et non la volonté de puissance au sens propre, ni la tendance positive et ascendante au surpassement.

Seule la vertu de l'*autre* dimension, celle de la transcendance, peut conférer à la vie les caractères que, par généralisation abusive, Nietzsche a cru pouvoir lui attribuer lorsqu'il a fixé ses valeurs nouvelles. La conscience imparfaite de ce qui agissait en lui explique non seulement les oscillations de sa pensée et ses limites, mais aussi le côté tragique de son existence d'homme. D'une part, nous trouvons les thèmes d'une pure exaltation naturaliste de la vie, atteignant des formes qui témoignent d'une défaillance évidente de l'être devant le monde des instincts et des passions — le fait que le vouloir les affirme de façon absolue, risquant de signifier tout simplement que ce sont eux qui s'affirment *à travers* ce vouloir en l'asservissant. Mais, d'autre part, les témoignages sont nombreux et décisifs d'une réaction sur la vie qui ne saurait procéder de la vie elle-même, mais uniquement d'un principe qui lui est supérieur, ainsi que nous le révèle un passage caractéristique : « L'esprit, c'est la vie qui incise elle-même la vie — *Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet.* »

Tous les traits positifs de la voie du surhomme se rattachent à ce second aspect : le pouvoir de se donner une loi à soi-même, le « pouvoir de dire non, d'agir non, quand on est poussé par une force prodigieuse, par une énorme tension-vers le oui »; l'ascèse naturelle et libre qui s'applique à éprouver ses propres forces en jugeant « la puissance d'une volonté au degré de résistance, de douleur, de tourment qu'elle peut supporter pour les

tourner à son avantage » (si bien que de ce point de vue tout ce que l'existence offre de mauvais, de douloureux, de problématique, tout ce qui a nourri les formes populaires des religions sotériologiques, est accepté et même désiré); avoir pour principe de ne pas obéir aux passions, mais de les tenir en laisse (« la grandeur de caractère ne consiste pas à ne pas avoir de passions — il faut les avoir au plus haut degré, mais les tenir en laisse, et sans que cette domination soit une source de joie particulière, avec simplicité »); l'idée que « l'homme supérieur se distingue de l'inférieur par son intrépidité, son défi au malheur » (« c'est un signe de régression quand les valeurs eudémonistes commencent à être considérées comme les plus hautes »); et répondre, stupéfait, à ceux qui montrent « le chemin de la félicité » pour inciter l'homme à se conduire de telle ou telle manière : « Mais que nous importe à *nous* le bonheur ? »; reconnaître qu'un des moyens par lesquels se conserve une espèce humaine supérieure consiste « à s'arroger le droit à des actes exceptionnels vécus comme des tentatives de victoire sur soi-même et des actes de liberté... à s'assurer, par une espèce d'ascèse, une prépondérance et une certitude quant à sa propre force de volonté » sans fuir aucune sorte de privation; affirmer la liberté qui consiste à « maintenir la distance qui nous sépare, être impassible devant les peines, les duretés de l'existence, les privations, la *vie même* », le type le plus élevé d'homme libre étant représenté par « celui qui surmonte constamment les plus fortes résistances... le grand péril faisant de lui un être digne de vénération »; dénoncer la néfaste confusion entre discipline et aveulissement (le but de la discipline ne peut être qu'une force plus grande — « celui qui ne domine pas est faible, dissipé, inconstant ») et tenir pour certain que « la dissolution n'est un argument que contre celui qui n'y a pas droit et que toutes les passions ont été discréditées par la faute de ceux qui n'étaient pas assez forts

pour les tourner à leur avantage »; montrer la voie de ceux qui, libres de tout lien, n'obéissent qu'à leur seule loi, adhèrent inflexiblement à celle-ci et sont au-dessus de toute faiblesse humaine; enfin tout ce qui fait que le surhomme n'est pas la « blonde bête de proie », ni l'héritier d'une équivoque *virtus* de despotes de la Renaissance, mais est aussi capable de générosité, de promptitude à accorder une aide virile, de « vertu donatrice », de grandeur d'âme, de surpassement de sa propre individualité — tout cela représente un ensemble d'éléments positifs que l'homme de la Tradition aussi peut faire siens mais qui ne s'expliquent et ne sont tels qu'à la condition d'être rapportés, non à la vie, mais au « plus-que-vie », à la transcendance; ce sont des valeurs qui ne peuvent attirer que les hommes portant en eux quelque chose d'autre et de plus que la simple « vie ».

Nous n'examinerons pas ici en détail les discriminations qu'il convient de faire par rapport à ces données de base, dans le pêle-mêle du système de Nietzsche, non plus que les confusions à dénoncer, les déviations à prévenir lorsqu'on dépasse le point où se sont généralement arrêtés aussi bien ceux qui ont exalté Nietzsche que ceux qui l'ont dénigré. La vie et la transcendance sont, chez lui, constamment mêlées et, de toutes les conséquences de sa polémique antichrétienne, cette confusion est une des plus néfastes. Quand les valeurs niées par l'idéal chrétien — idéal de paria, de *shandala* — et qui constitueraient l'idéal opposé, affirmatif et antinihiliste, sont décrites en ces termes : « La fierté, la distance, la grande responsabilité, l'exubérance, la superbe animalité, les instincts guerriers et conquérants, l'apothéose de la passion, de la vengeance, de la ruse, de la colère, de la volupté, de l'esprit d'aventure dans la connaissance », quand, parmi les « passions positives », il compte « l'orgueil, la joie, la santé, l'amour des sexes, l'inimitié et la guerre, la vénération, les belles attitudes, les bonnes manières, la volonté

forte, la discipline de l'intellectualité supérieure, la volonté de puissance, la reconnaissance envers la terre et la vie — tout ce qui est riche, qui veut donner et justifier la vie, l'éterniser, la diviniser » — le mélange auquel nous avons fait allusion est évident; ici le sacré et le profane se confondent.

Mais il est un autre point qui nous paraît encore plus important. Même si l'on constate et isole dans tout ceci les formes effectives d'un surpassement de soi-même, on se trouve devant une situation problématique à propos de laquelle on peut parler d'une « ascèse qui est son propre but », et où le surhomme apparaît comme une limite exaspérée de l'espèce « homme », et non pas comme le « non-plus-homme », l'être d'une nature différente, le représentant et le témoin d'une autre dignité. Un danger existe : c'est que ces expériences, où l'on ne trouve pas qu'une simple adhésion au substrat irrationnel et instinctif de la vie, où la pure volonté de puissance est dépassée, et où la voie suivie n'est pas celle de la domination des hommes et des forces extérieures, mais aussi celle de la domination de soi-même, ne sortent pas du domaine de la simple *sensation*. A cet égard, il y a chez Nietzsche un passage significatif où « dire non » à toute la force qui se presse en soi est présenté comme un « dionysisme » alors qu'il serait peut-être plus exact de parler ici d'autosadisme. La discipline, l'ascèse durement menée tant dans la voie du bien que dans celle du mal, à travers des épreuves extrêmes, d'une façon inexorable, tant à l'égard de soi qu'à l'égard des autres, peut n'avoir que la valeur d'une sensation accrue et exaspérée de la « vie », d'un « moi » qui ne tire le sentiment de soi que de cette sensation même, sauvage et âcre. C'est trop souvent dans ces termes que Nietzsche a effectivement interprété sa propre expérience et la voie qu'il a montrée. Il est d'autant plus important pour nous de mettre cette déviation en évidence, qu'en dehors de toute théorie, il est facile de la retrouver à l'origine des nom-

breuses expériences limites de ces générations contemporaines, lancées dans une vie dangereuse, dont nous avons parlé plus haut.

Quant à l'interprétation interne, « ésotérique », de l'expérience personnelle de Nietzsche, prise dans son ensemble, au-delà de cette pseudo-solution, nous en avons déjà montré la clef, qui est l'expérience *passive* et l'activation de la transcendance. La rupture de tous les liens, l'intolérance pour toute limite, le mouvement pur et incoercible du dépassement, sans but déterminé, d'une avance incessante, au-delà de tous les états, de toutes les expériences et de toutes les idées et, naturellement, à plus forte raison, au-delà de tout attachement humain à une personne donnée, sans crainte des contradictions, ni des destructions, en somme le mouvement pur, avec tout ce qu'il comporte de dissolvant — l'acte « d'avancer comme un feu dévorant qui ne laisse rien derrière soi » pour employer cette expression d'une vieille sagesse traditionnelle qu'il faut cependant reporter à un contexte très différent — ce sont là des caractéristiques essentielles qu'on a déjà relevées chez Nietzsche et qu'il faut précisément comprendre comme autant de formes d'action et de manifestation de la transcendance. Mais le fait que celle-ci n'ait pas été reconnue et assumée comme telle, que la force soit donc restée dans le circuit fermé de l'immanence, de la « vie », provoquant un voltage que ce circuit ne pouvait soutenir, ce fait pourrait, en outre, être la cause véritable, la cause la plus profonde de l'écroulement final de Nietzsche en tant qu'homme. Il eut, du reste, constamment la sensation de vivre dangereusement : « J'ai réellement la sensation de vivre une vie hautement dangereuse. Je suis une de ces machines qui peuvent exploser », écrivit-il dès 1881 à Gast; il parla aussi, en d'autres occasions, d' « un voisinage continu du danger » et c'est sûrement de là, qu'en généralisant, il tira l'idée que « les hommes supérieurs sont continuellement en danger, intérieurement et extérieurement ».

Même de ce point de vue particulier, on voit clairement toute l'importance que revêt Nietzsche, en tant que symbole, pour notre recherche : il est un exemple précis de ce qui peut et même *doit* se vérifier chez un type d'homme en qui la transcendance s'est réveillée mais qui est *décentré par rapport à celle-ci.* Nous verrons que l'existentialisme, dans ses thèmes essentiels, doit être interprété sur les mêmes bases.

Telle n'est pas la voie de l'homme que nous avons en vue, car sa structure est autre. Il faut tracer une ligne de démarcation précise. Il n'a pas été inutile toutefois de préciser à cette occasion ce à quoi l'on doit s'attendre si l'on reste *en deçà* de cette ligne de démarcation, dans certains cas particuliers où l'on suit la voie de l'immanence sans faiblesse, sans retour en arrière, sans baisse de niveau, mais aussi sans être capable d'aboutir à ce bouleversement qui peut seul compenser l'absence initiale de cette qualité que nous avons signalée chez l'homme de la Tradition, chez l'homme qui, actuellement, n'est pas moderne. Quand on s'est engagé dans la voie de l'affirmation absolue et que l'on a fait siennes toutes ces formes d'« ascèse » et d'activation d'une intensité supérieure de vie dont nous avons parlé, la seule solution libératrice réside dans un changement conscient de pôle : il faut qu'à un moment donné, dans certaines situations, par une sorte de rupture ontologique de niveau, l'extrême intensité de la vie se transforme, se renverse presque, en une qualité différente — que le *mehr leben* fasse place à un *mehr-als-leben* selon l'heureuse formule proposée par Simmel dans un contexte différent.

C'est là une possibilité que l'on peut envisager, même à notre époque. Si elle se réalise, quelques hommes peuvent obtenir, même dans les conditions actuelles, une qualification analogue à celle qui est congénitale chez le type que nous étudions. Des impulsions confuses vers des ouvertures de ce genre, en rapport avec la traumatisation de l'existence, sont assez fré-

quentes de nos jours. L'intérêt pour le Zen manifesté par certains représentants de la *beat generation,* par exemple, est un signe caractéristique. Cette solution est toutefois conditionnée par quelque chose comme une brusque illumination — le *satori* du Zen. Sans elle, la voie de ceux qui se sont livrés à des expériences semblables à celles de Nietzsche et, en général, de ceux chez qui, à la faveur d'une circonstance quelconque, qu'ils l'aient voulu ou non, la transcendance s'est éveillée sur le plan humain comme une énergie se manifestant dans le monde où Dieu est mort — cette voie va vers l'abîme. Et ce serait, dans ce cas, un pauvre réconfort que de parler des « saints maudits de notre temps » ou d' « anges au visage de criminel ou de perverti »; ce ne serait que romantisme vide et gratuit.

Dans le cas contraire, c'est-à-dire positif, on pourrait exprimer le résultat obtenu en disant que du plan de « Dionysos », on est passé à celui d'une supériorité spirituelle, correspondant, dans l'antiquité, au symbole apollinien ou olympien. Il est essentiel de voir que cette issue est la seule qui ne comporte pas de retour en arrière et se trouve à l'opposé d'une solution de type religieux ou dévotionnel. Elle exclut même définitivement toute solution de ce genre. Les « conversions » de quelques-uns de nos contemporains, incapables de soutenir la tension du climat nihiliste, ou qui avaient vécu superficiellement, comme de simples intellectuels, les expériences dont nous avons parlé, sont des cas de fléchissement, dépourvus à nos yeux de tout intérêt.

9. *Au-delà du théisme et de l'athéisme.*

Avant d'aborder la partie positive de notre sujet, il est bon de revenir à ce que nous avons dit plus haut lorsque nous

Même de ce point de vue particulier, on voit clairement toute l'importance que revêt Nietzsche, en tant que symbole, pour notre recherche : il est un exemple précis de ce qui peut et même *doit* se vérifier chez un type d'homme en qui la transcendance s'est réveillée mais qui est *décentré par rapport à celle-ci.* Nous verrons que l'existentialisme, dans ses thèmes essentiels, doit être interprété sur les mêmes bases.

Telle n'est pas la voie de l'homme que nous avons en vue, car sa structure est autre. Il faut tracer une ligne de démarcation précise. Il n'a pas été inutile toutefois de préciser à cette occasion ce à quoi l'on doit s'attendre si l'on reste *en deçà* de cette ligne de démarcation, dans certains cas particuliers où l'on suit la voie de l'immanence sans faiblesse, sans retour en arrière, sans baisse de niveau, mais aussi sans être capable d'aboutir à ce bouleversement qui peut seul compenser l'absence initiale de cette qualité que nous avons signalée chez l'homme de la Tradition, chez l'homme qui, actuellement, n'est pas moderne. Quand on s'est engagé dans la voie de l'affirmation absolue et que l'on a fait siennes toutes ces formes d' « ascèse » et d'activation d'une intensité supérieure de vie dont nous avons parlé, la seule solution libératrice réside dans un changement conscient de pôle : il faut qu'à un moment donné, dans certaines situations, par une sorte de rupture ontologique de niveau, l'extrême intensité de la vie se transforme, se renverse presque, en une qualité différente — que le *mehr leben* fasse place à un *mehr-als-leben* selon l'heureuse formule proposée par Simmel dans un contexte différent.

C'est là une possibilité que l'on peut envisager, même à notre époque. Si elle se réalise, quelques hommes peuvent obtenir, même dans les conditions actuelles, une qualification analogue à celle qui est congénitale chez le type que nous étudions. Des impulsions confuses vers des ouvertures de ce genre, en rapport avec la traumatisation de l'existence, sont assez fré-

quentes de nos jours. L'intérêt pour le Zen manifesté par certains représentants de la *beat generation,* par exemple, est un signe caractéristique. Cette solution est toutefois conditionnée par quelque chose comme une brusque illumination — le *satori* du Zen. Sans elle, la voie de ceux qui se sont livrés à des expériences semblables à celles de Nietzsche et, en général, de ceux chez qui, à la faveur d'une circonstance quelconque, qu'ils l'aient voulu ou non, la transcendance s'est éveillée sur le plan humain comme une énergie se manifestant dans le monde où Dieu est mort — cette voie va vers l'abîme. Et ce serait, dans ce cas, un pauvre réconfort que de parler des « saints maudits de notre temps » ou d' « anges au visage de criminel ou de perverti »; ce ne serait que romantisme vide et gratuit.

Dans le cas contraire, c'est-à-dire positif, on pourrait exprimer le résultat obtenu en disant que du plan de « Dionysos », on est passé à celui d'une supériorité spirituelle, correspondant, dans l'antiquité, au symbole apollinien ou olympien. Il est essentiel de voir que cette issue est la seule qui ne comporte pas de retour en arrière et se trouve à l'opposé d'une solution de type religieux ou dévotionnel. Elle exclut même définitivement toute solution de ce genre. Les « conversions » de quelques-uns de nos contemporains, incapables de soutenir la tension du climat nihiliste, ou qui avaient vécu superficiellement, comme de simples intellectuels, les expériences dont nous avons parlé, sont des cas de fléchissement, dépourvus à nos yeux de tout intérêt.

9. *Au-delà du théisme et de l'athéisme.*

Avant d'aborder la partie positive de notre sujet, il est bon de revenir à ce que nous avons dit plus haut lorsque nous

avons cherché à préciser ce qui, dans le monde moderne, a été, ou est en voie d'être touché par la crise.

Nous avons déjà précisé qu'il s'agit, sur le plan social, de la civilisation et de la société bourgeoises. Sur le plan spirituel, nous avons parlé du double aspect du processus d' « émancipation » qui a conduit à la situation présente : d'abord de son aspect uniquement destructeur et régressif, puis de l'aspect correspondant à l'épreuve, pleine de risques, d'une totale libération intérieure, que ce processus impose au type d'homme différencié. Au sujet de ce second aspect, il faut remarquer que l'on peut compter parmi les causes qui ont favorisé les processus de dissolution, la sensation confuse d'une vérité de fait, le sentiment que tout ce qui, dans l'Occident le plus récent, a pris la forme d'une religion, de la religion chrétienne particulièrement, appartient au « trop humain », n'a pas grand-chose à voir avec des valeurs vraiment transcendantes et, de plus, offre un climat général ou une ligne intérieure peu compatible avec les dispositions et les vocations propres à un type d'homme supérieur.

Un facteur important a agi dans ce sens : le caractère mutilé du christianisme par rapport à la plus grande partie des autres formes traditionnelles, mutilé parce qu'il ne possède pas d' « ésotérisme », de doctrine interne à caractère métaphysique se situant par-delà les vérités et les dogmes de la foi proposée à l'homme ordinaire. Les prolongements que représentent des expériences sporadiques, simplement « mystiques » et insuffisamment comprises, ne pouvaient, dans l'ensemble du christianisme, suppléer à cette lacune essentielle. L'œuvre de démolition s'en est trouvée facilitée d'autant lors de l'apparition de ce que l'on a appelé la « libre pensée », alors qu'au contraire, dans une tradition d'un type différent et complet, l'existence d'un corps d'enseignements d'un niveau plus élevé que le simple niveau religieux, l'aurait probablement endiguée.

Quel est le Dieu dont on a annoncé la mort ? Voici la réponse de Nietzsche lui-même : « Seul le Dieu de la morale a été dépassé. » Il se demande aussi : « Est-ce que cela a un sens de concevoir un Dieu au-delà du bien et du mal ? » La réponse doit être affirmative. « Que Dieu se dépouille de son épiderme moral et on le verra réapparaître au-delà du bien et du mal. » Celui qui disparaît n'est donc pas le dieu d'une métaphysique, mais le dieu du théisme, le dieu personnel qui est une projection des valeurs morales et sociales ou un appui pour la faiblesse humaine. Or, concevoir un dieu en termes différents n'est pas seulement possible, mais a été le propre des doctrines internes de toutes les grandes traditions pré- et extra-chrétiennes, qui insistaient aussi sur le principe de non-dualité. En fait, ces traditions ont également reconnu, comme ultime fondement du monde, un principe antérieur et supérieur à toutes les antithèses, y compris celle de l'immanence et de la transcendance, lorsqu'elles sont considérées de façon unilatérale : principe qui confère donc à l'existence, à *toute* l'existence, avec ce qu'elle offre de problématique, de destructeur et de « mal », cette suprême justification que l'on cherchait pour avoir du monde une vision libérée qui s'affirmât au-delà des destructions nihilistes. En vérité, le Zarathoustra nietzschéen n'annonce rien de nouveau, quand il dit : « Tout devenir m'apparut comme une danse divine et comme un divin caprice, et le monde libre revient à lui-même » : c'est la même idée qui est contenue dans le symbole hindou bien connu de la danse et du jeu du dieu nu, de Çiva. On pourrait rappeler aussi la doctrine de l'identité transcendante du *samsâra* (le monde du devenir) et du *nirvâna* (l'inconditionné), ultime sommet d'une sagesse ésotérique. Dans le monde méditerranéen, la formule de l'initiation ultime aux Mystères : « Osiris est un dieu noir », se situe à un niveau analogue; on peut y rattacher les enseignements du néoplatonisme et de quelques mystiques de haute

avons cherché à préciser ce qui, dans le monde moderne, a été, ou est en voie d'être touché par la crise.

Nous avons déjà précisé qu'il s'agit, sur le plan social, de la civilisation et de la société bourgeoises. Sur le plan spirituel, nous avons parlé du double aspect du processus d' « émancipation » qui a conduit à la situation présente : d'abord de son aspect uniquement destructeur et régressif, puis de l'aspect correspondant à l'épreuve, pleine de risques, d'une totale libération intérieure, que ce processus impose au type d'homme différencié. Au sujet de ce second aspect, il faut remarquer que l'on peut compter parmi les causes qui ont favorisé les processus de dissolution, la sensation confuse d'une vérité de fait, le sentiment que tout ce qui, dans l'Occident le plus récent, a pris la forme d'une religion, de la religion chrétienne particulièrement, appartient au « trop humain », n'a pas grand-chose à voir avec des valeurs vraiment transcendantes et, de plus, offre un climat général ou une ligne intérieure peu compatible avec les dispositions et les vocations propres à un type d'homme supérieur.

Un facteur important a agi dans ce sens : le caractère mutilé du christianisme par rapport à la plus grande partie des autres formes traditionnelles, mutilé parce qu'il ne possède pas d' « ésotérisme », de doctrine interne à caractère métaphysique se situant par-delà les vérités et les dogmes de la foi proposée à l'homme ordinaire. Les prolongements que représentent des expériences sporadiques, simplement « mystiques » et insuffisamment comprises, ne pouvaient, dans l'ensemble du christianisme, suppléer à cette lacune essentielle. L'œuvre de démolition s'en est trouvée facilitée d'autant lors de l'apparition de ce que l'on a appelé la « libre pensée », alors qu'au contraire, dans une tradition d'un type différent et complet, l'existence d'un corps d'enseignements d'un niveau plus élevé que le simple niveau religieux, l'aurait probablement endiguée.

Quel est le Dieu dont on a annoncé la mort ? Voici la réponse de Nietzsche lui-même : « Seul le Dieu de la morale a été dépassé. » Il se demande aussi : « Est-ce que cela a un sens de concevoir un Dieu au-delà du bien et du mal ? » La réponse doit être affirmative. « Que Dieu se dépouille de son épiderme moral et on le verra réapparaître au-delà du bien et du mal. » Celui qui disparaît n'est donc pas le dieu d'une métaphysique, mais le dieu du théisme, le dieu personnel qui est une projection des valeurs morales et sociales ou un appui pour la faiblesse humaine. Or, concevoir un dieu en termes différents n'est pas seulement possible, mais a été le propre des doctrines internes de toutes les grandes traditions pré- et extra-chrétiennes, qui insistaient aussi sur le principe de non-dualité. En fait, ces traditions ont également reconnu, comme ultime fondement du monde, un principe antérieur et supérieur à toutes les antithèses, y compris celle de l'immanence et de la transcendance, lorsqu'elles sont considérées de façon unilatérale : principe qui confère donc à l'existence, à *toute* l'existence, avec ce qu'elle offre de problématique, de destructeur et de « mal », cette suprême justification que l'on cherchait pour avoir du monde une vision libérée qui s'affirmât au-delà des destructions nihilistes. En vérité, le Zarathoustra nietzschéen n'annonce rien de nouveau, quand il dit : « Tout devenir m'apparut comme une danse divine et comme un divin caprice, et le monde libre revient à lui-même » : c'est la même idée qui est contenue dans le symbole hindou bien connu de la danse et du jeu du dieu nu, de Çiva. On pourrait rappeler aussi la doctrine de l'identité transcendante du *samsâra* (le monde du devenir) et du *nirvâna* (l'inconditionné), ultime sommet d'une sagesse ésotérique. Dans le monde méditerranéen, la formule de l'initiation ultime aux Mystères : « Osiris est un dieu noir », se situe à un niveau analogue; on peut y rattacher les enseignements du néoplatonisme et de quelques mystiques de haute

stature sur l'Un métaphysique impersonnel et supra-personnel, et jusqu'à l'allégorie de William Blake des « noces du ciel et de l'enfer » et l'idée gœthienne du Dieu à la « vue libre », qui ne juge pas selon le bien et le mal, idée qui se retrouve souvent, de l'antiquité occidentale au taoïsme extrême-oriental. On trouve une des expressions les plus vigoureuses de cette sagesse dans ces paroles d'un ascète sur le point d'être tué par un soldat européen : « Tu ne me trompes pas! Toi aussi tu es Dieu! »

Au cours du processus involutif dont nous avons parlé dans l'introduction, de tels horizons ont été graduellement perdus de vue. Dans des cas comme ceux du bouddhisme ou du taoïsme, le passage du plan métaphysique au plan religieux et dévotionnel est très visible; il apparaît comme une régression due à la diffusion et à la profanation de la doctrine interne et originale, que la majorité est incapable de comprendre et de suivre. En Occident, la conception dévotionnelle et morale du sacré et du transcendant, qui n'est propre qu'aux formes populaires et régressives des autres systèmes, devait devenir la conception prédominante et pratiquement exclusive.

Il faut noter toutefois que, même dans le monde chrétien, les allusions n'ont pas manqué, en marge de la mystique joannite, à une époque future de liberté supérieure; c'est ainsi que la « troisième époque », l'époque de l'Esprit après celle du Père et du Fils, de Joachim de Flore, fut considérée comme celle de la liberté et, dans un ordre d'idées analogues, ceux qui se dirent les « Frères du Libre Esprit » proclamèrent une « anomie », une liberté par rapport à la Loi, au bien et au mal, dans des termes tels que pas même le surhomme de Nietzsche n'aurait osé la professer. On trouve des reflets de ces anticipations dans Jacopone da Todi lui-même quand, dans son « Hymne à la Sainte Pauvreté et à son Triple Ciel », il dit « ne pas craindre l'enfer, ne pas espérer le ciel », quand il est

question de ne « se réjouir d'aucun bien, de ne souffrir d'aucune adversité », quand il se réfère à une « vertu qui n'a pas de pourquoi » et va jusqu'à se dépouiller de la vertu même, possédant toute chose « en liberté d'esprit » : ceci correspondant pour lui au sens intérieur, symbolique, de la vraie « pauvreté ».

La conclusion à tirer de tout ceci est qu'un ensemble de concepts qui, dans l'Occident chrétien, ont été considérés comme essentiels et indispensables à toute « vraie » religion — le dieu personnel du théisme, la loi morale avec les sanctions du paradis et de l'enfer, la conception restreinte d'un ordre providentiel et d'un finalisme « moral et rationnel » du monde, la foi reposant sur une base principalement émotive, sentimentale et sub-intellectuelle — la conclusion est que tout ceci peut être, au contraire, étranger à une vision métaphysique de l'existence, vision universellement attestée dans le monde de la Tradition. Ce n'est que le Dieu conçu comme centre de gravité de tout ce système exclusivement religieux, qui a été frappé. Mais, de ce fait, la perspective d'une nouvelle essentialité peut s'ouvrir à ceux qui assument comme une épreuve pour leur force — nous pouvons dire aussi : pour leur « foi », au sens supérieur — tous les processus de dissolution auxquels a donné lieu l'orientation récente de la civilisation occidentale. L' « épiderme moral » d'un Dieu qui avait fini par servir d'opium ou de contrepartie à la petite morale, substituée par le monde bourgeois à la grande morale, tombe. Mais le noyau essentiel, représenté par des doctrines métaphysiques du genre de celles dont nous avons parlé plus haut, pour qui sait le percevoir et le vivre, reste intouché, inaccessible à tous les processus nihilistes, à toute dissolution.

Après cet éclaircissement essentiel et cet élargissement des perspectives, nous allons réunir ce qui, dans tous les divers thèmes que nous avons étudiés jusqu'ici, est susceptible, au-

jourd'hui, d'avoir une valeur positive pour le type d'homme qui nous intéresse.

La vision du monde dont il s'agit se fonde sur une conception de la réalité délivrée des catégories du bien et du mal, mais avec un fond métaphysique, et non pas naturaliste ou panthéiste. Pas plus que la grande loi des choses ni l'Absolu, l'Etre ne connaît le bien ni le mal. Un bien et un mal n'existent qu'en fonction d'une fin, et quel est le critère pour juger de cette fin et légitimer ainsi, en dernier ressort, un acte ou une existence ? Même dans la conception théologique de la Providence, dans les tentatives faites par la théodicée théiste pour étayer le concept du Dieu moral, s'est nécessairement présentée l'idée de la Grance Economie, qui comprend le mal, dans laquelle le mal apparaît seulement comme un aspect particulier d'un ordre supérieur qui transcende les petites catégories humaines de l'individu et de la collectivité des individus.

L' « autre monde » attaqué par le nihilisme européen, présenté par lui comme une pure illusion ou condamné en tant qu'évasion, n'est pas une *autre* réalité; c'est une autre dimension de la réalité, celle où le réel, sans être nié, acquiert une signification absolue, dans la nudité inconcevable de l'être pur.

C'est donc là le fond essentiel d'une vision de la vie convenant à l'homme qui, dans une époque de dissolution, est laissé à lui-même et doit faire la preuve de sa force. Il faut, en contrepartie, être à soi-même son centre ou faire en sorte de le devenir, constater ou découvrir la suprême identité avec soi-même. Percevoir en soi la dimension de la transcendance et s'y ancrer, en faire le gond qui reste immobile alors même que bat la porte (c'est une image de Maître Eckhart). A partir de ce moment, toute « invocation » et toute prière deviennent existentiellement impossibles. L'héritage de « Dieu » qu'on n'ose s'approprier n'est pas celui du délire lucide de Kirillov; c'est

le calme sentiment d'une présence et d'une possession intangible, de quelque chose de supérieur à la vie au sein même de la vie. Identique est le sens le plus profond du mot sur la « nouvelle noblesse » : « En cela précisément consiste la divinité, qu'il existe des dieux et n'existe aucun dieu. » Pour employer une image : comme le rayon qui porte en lui, dans sa course, sans avoir besoin de revenir en arrière, la force lumineuse et l'impulsion du centre dont il tire origine. C'est aussi assumer sa position de façon absolue, en des termes qui excluent le thème des crises religieuses, c'est-à-dire le sentiment « d'être abandonné de Dieu ». A ce stade, cela équivaudrait à un Dieu qui se serait abandonné lui-même, et, de même, il n'y a pas ici de négation possible de Dieu : nier Dieu ou le mettre en doute, serait se nier ou se mettre en doute soi-même. Une fois disparue ainsi l'idée d'un dieu personnel, Dieu cesse d'être un « problème », un objet de « croyance » ou un besoin de l'âme; le terme de « croyant » comme celui d' « athée » ou de « libre penseur » apparaissent dénués de sens. L'une et l'autre attitude sont dépassées.

Ce point étant bien précisé, il convient d'indiquer tout d'abord comment il faut assumer le défi existentiel, assumer tout ce que la vie peut présenter de négatif, de tragique, de douloureux, de problématique et d'absurde. Sénèque disait déjà qu'aucun spectacle n'est plus agréable aux dieux que celui de l'homme supérieur aux prises avec l'adversité; elle seule lui permet de connaître sa force — et Sénèque ajoute : « Ce sont les hommes de valeur qu'il faut envoyer sur les positions les plus dangereuses ou charger des missions les plus difficiles, tandis que les lâches et les faibles sont laissés à l'arrière. » On connaît la maxime : « Ce qui ne nous brise pas nous rend plus forts. » Mais, dans notre cas, cette intrépidité doit se fonder sur la dimension de la transcendance *en nous* : il faut attester celle-ci et la confirmer dans toutes les situations où règnent le chaos

et la dissolution et tourner ainsi ces situations à son avantage. C'est l'opposé d'un endurcissement arrogant de l'individualité physique, sous toutes ses formes, unilatéralement stoïques ou nietzschéennes. Il s'agit, au contraire, de l'activation consciente, en soi-même, de l'*autre* principe et de sa force, à l'occasion d'expériences qui ne sont pas simplement subies mais sont même recherchées, ainsi que nous le dirons plus loin. Ceci ne doit jamais être perdu de vue.

De nos jours, dans certains cas, le heurt avec la réalité et le traumatisme qui s'ensuit éventuellement peuvent servir, non à prouver l'existence d'une force déjà présente, et à l'accroître, mais bien à la réveiller. Ce sont les cas où seul un subtil diaphragme sépare chez une personne le principe de l'être de celui de l'individu purement humain. Des états de dépression, de vide, ou des situations tragiques dont la solution *négative* est un retour à la religion, peuvent, grâce à une réaction *positive,* conduire à ce réveil. C'est ainsi que, même dans une certaine littérature moderne des plus avancées, on trouve parfois de curieux témoignages d'instants de libération nés au sein de la désagrégation. Un exemple suffira, tiré d'un auteur que nous avons déjà cité. H. Miller, au milieu de toutes les manifestations de désagrégation chaotique d'une vie qui n'a pas de sens, et de sa stupeur devant le « grandiose effondrement de tout un monde », parle d'une vision où sont justifiées les choses telles qu'elles sont — « une espèce d'éternité en suspens où tout est justifié, suprêmement justifié ». On cherche un miracle au dehors, dit-il — « pendant qu'un compteur compte à l'intérieur et qu'il n'y a pas de main qui puisse l'atteindre ou l'arrêter ». Seul, un choc imprévu y parvient. Alors, dans l'être, se branche un nouveau courant, ce qui lui fait dire : « Peut-être, en lisant ces pages, a-t-on encore l'impression du chaos; mais ces lignes partent d'un point central vivant et ce qu'il peut y avoir de chaotique en elles n'est que périphérie, frange tan-

genre, pour ainsi dire, d'un monde qui ne m'intéresse plus. » On est ramené, d'une certaine façon, à cette rupture de niveau dont nous avons parlé, qui a la vertu d'induire une qualité différente dans le circuit de la simple « vie ».

10. *Invulnérabilité. Apollon et Dionysos.*

Etre soi-même. Telle est la règle que nous avions précédemment posée. Mais nous venons d'en mettre une deuxième en lumière, qui consiste à s'éprouver soi-même. Il faut maintenant réunir et articuler ces deux principes en se référant plus particulièrement au type d'homme qui nous intéresse. Comme la structure existentielle de celui-ci est double — son être déterminé en tant qu'individu, et la dimension de la transcendance — la double tâche qui consiste à être soi-même et à se connaître soi-même en s'éprouvant, comporte deux degrés bien distincts.

En ce qui concerne le premier degré, nous avons déjà noté combien, surtout à notre époque, en raison de l'absence d'une unité de base, voire d'une tendance prédominante et constante parmi la multitude des autres, il est difficile, pour l'immense majorité des individus, d'être soi-même. Ce n'est qu'à des cas exceptionnels que peuvent s'appliquer ces mots de Nietzsche : « Il y a deux très hautes choses dont il vaut mieux ne jamais parler : la mesure et le moyen. Bien peu ont appris à connaître leurs forces et leurs limites par la voie initiatique d'expériences et de bouleversements intérieurs. Ceux-là vénèrent en eux quelque chose de divin et abhorrent le parler bruyant. » Mais, dans une époque de dissolution, il est difficile, même pour celui qui possède une structure interne de base, de connaître celle-ci et ainsi de se connaître « soi-même » autrement que par voie d'expérimentation. Nous retrouvons ici la ligne déjà indiquée,

qu'il faut maintenant comprendre en réalité comme la recherche ou l'acceptation de ces situations ou alternatives où la force supérieure, la « vraie nature », est contrainte de se manifester, de se faire connaître.

Seules peuvent servir à cette fin les actions qui viennent de la profondeur, à l'exclusion de celles qui ont un caractère de réaction périphérique et sensitive, presque de mouvements réflexes et mécaniques provoqués par une excitation, et se produisent donc, « bien avant que le fond de notre être ne soit touché, ne soit interrogé », comme le remarque Nietzsche en voyant avec raison, dans cette incapacité à se laisser impressionner profondément et à s'engager, dans cette façon de réagir à fleur de peau, au gré de toute les sensations, une caractéristique fâcheuse de l'homme moderne. Pour beaucoup, c'est donc comme s'ils devaient réapprendre à agir dans le sens vrai, actif (si l'on peut s'exprimer ainsi) et typique, aussi. Cette exigence, même pour l'homme que nous avons en vue, envisagé sous son aspect mondain, est essentielle aujourd'hui. On peut remarquer, à ce propos, que le « souvenir de soi » ou « la présence à soi-même » a constitué une des disciplines essentielles des doctrines « internes » de la Tradition[1]. La condition inverse a été décrite par quelqu'un qui, de nos jours, a proposé des enseignements du même genre, comme celle d'un être « aspiré » ou « sucé » dans l'existence ordinaire, sans en avoir aucune conscience, sans s'apercevoir du caractère « somnambulique » ou automatique que présente, d'un point de vue supérieur, pareille existence (G. Gurdjieff). « Je suis aspiré par mes pensées, par mes souvenirs, mes désirs, mes sensations, par le bifteck que je mange, la cigarette que je fume, l'amour que je fais, le beau

1. Cf. la notion de *satipattihâna* dans le bouddhisme des origines (J. Evola, *La Doctrine de l'Eveil,* Essai sur l'ascèse bouddhiste, Adyar, Paris, 1955).

temps, la pluie, cet arbre, cette voiture qui passe, ce livre. » On est ainsi l'ombre de soi-même. On ignore ce que signifie vivre en *étant,* l' « acte actif », la « sensation active » et ainsi de suite. Mais ce n'est pas ici le lieu de nous étendre davantage sur cette méthode spécifique de réalisation.

On peut, si l'on veut, associer à cette épreuve-connaissance que stimulent des expériences variées et diverses rencontres avec le réel, la formule même de l'*amor fati* envisagée sous un jour particulier. Jaspers a remarqué avec raison qu'elle peut n'être pas seulement l'expression d'une obéissance passive à une nécessité dont on présume qu'elle est pré-déterminée et connaissable, mais peut convenir aussi à qui affronte toute expérience, tout ce qui est incertain, ambigu, dangereux dans l'existence, avec le sentiment qu'on ne fera jamais autre chose que de suivre sa propre voie. Cette orientation est essentiellement faite d'une sorte de confiance transcendantale qui est une source de sécurité en même temps que d'intrépidité et l'on peut y voir un des éléments positifs de la ligne de conduite que nous sommes en train de dégager peu à peu.

Le problème d'être soi-même peut trouver dans l'unification une solution particulière et surbordonnée à la première; lorsqu'on est parvenu à reconnaître expérimentalement, parmi ses multiples tendances, celle qui est centrale, il faut l'identifier à sa propre volonté, la stabiliser en organisant autour d'elle toutes les tendances secondaires ou divergentes. Voilà ce que signifie « se donner une loi », sa propre loi. Comme nous l'avons déjà vu, l'incapacité d'y parvenir, « la multiplicité hétérogène des âmes réunies en son sein », le refus d'obéir avant d'être capable de se commander à soi-même, sont les raisons de l'effondrement auquel peut aboutir la voie d'un être qui s'est avancé jusqu'aux situations-limites d'un monde sans Dieu. C'est alors que peut s'appliquer cette maxime : « Celui qui ne peut pas se commander à soi-même doit obéir. Et il y en a qui

savent se commander, mais il s'en faut de beaucoup qu'ils sachent aussi s'obéir. »

Une référence au monde de la Tradition pourra peut-être, dans ce contexte, présenter quelque intérêt. Bien avant d'être celle du nihilisme, la formule « Rien n'existe, tout est permis » a été, dans l'Islam, celle de l'Ordre initiatique des Ismaëliens. Mais elle s'adressait exclusivement aux grades supérieurs de la hiérarchie; avant d'y parvenir, et d'avoir donc le droit de se prévaloir de cette vérité, il fallait passer par quatre degrés préliminaires que régissait entre autres le principe d'une obéissance inconditionnée et aveugle, poussée jusqu'à des limites presque inconcevables pour la mentalité occidentale : on devait, par exemple, être prêt à faire le sacrifice de sa vie sur un mot du Grand Maître, sans la moindre raison et en l'absence de tout but.

Cet aperçu nous amène à étudier le second degré de l'épreuve-connaissance de soi, degré qui se rapporte à la dimension de la transcendance et qui conditionne la solution ultime du problème existentiel. En effet, le premier degré, qui consiste à reconnaître « sa nature propre » et à en faire sa loi, ne résout le problème que sur le plan de la forme, de la détermination ou, si l'on préfère, de l'individuation, ce qui donne une base suffisante pour se diriger, quelles que soient les contingences. Mais pour qui veut aller jusqu'au fond, ce plan n'a pas de transparence, on ne peut encore y trouver un sens absolu. En s'arrêtant à ce stade, on est actif en tant que l'on veut être soi-même, mais non en tant que l'on est tel qu'on est et pas autrement. Ceci peut être ressenti comme quelque chose d'irrationnel et d'obscur au point de provoquer, chez un certain type d'homme, le début d'une crise et la remise en question de tout ce que l'on avait atteint dans la direction indiquée. C'est alors que s'impose le second degré de l'épreuve de soi, qui consiste à éprouver, à vérifier expérimentalement, la présence en soi, plus ou

moins active, de la dimension supérieure de la transcendance, du noyau non conditionné qui, dans la vie, n'appartient pas au domaine de celle-ci, mais au domaine de l'être.

Dans une ambiance qui n'offre aucun appui ni aucun « signe », la solution du problème du sens dernier de l'existence dépend de cette ultime épreuve. Lorsque, une fois toutes les superstructures repoussées ou détruites, on a pour seule base son être propre, l'ultime signification de l'existence, de la vie, *ne peut jaillir que d'une relation directe et absolue entre cet être* (ce qu'on est en vertu de sa propre détermination) *et la transcendance* (la transcendance en soi-même). Cette signification n'est donc pas donnée par quelque chose d'extrinsèque et d'externe, par quelque chose qui s'ajoute à l'être quand celui-ci se réfère à quelque autre principe. Ceci pouvait être valable dans un monde différent, dans un monde traditionnellement ordonné. Dans le domaine existentiel que nous examinons ici, cette signification ne peut être donnée au contraire que par la dimension de la transcendance perçue directement par l'homme comme la racine de son être, de sa « nature propre ». Et ceci comporte une justification absolue, une marque indéfectible et irrévocable, la destruction définitive de l'état de négativité et de la problématique existentielle. C'est exclusivement sur cette base que l' « être que l'on est » cesse de constituer une limite. Autrement, toute voie sera une limite, y compris celle des « surhommes » et tout autre mode d'être qui, par ses particularités extérieures, aboutit à distraire l'homme du problème de la signification ultime et à dissimuler une vulnérabilité essentielle.

Seule cette union avec la transcendance peut empêcher, d'autre part, le processus d'unification de soi de prendre une direction régressive. Une unification pathologique de l'être par le bas est en effet possible : c'est le cas, par exemple, lorsqu'une passion élémentaire s'empare de toute la personne et y ordonne toutes les facultés à ses propres fins. Les cas de fanatisme et

de possession sont du même ordre. Il faut envisager aussi la possibilité d'une réduction à l'absurde de l' « être soi-même » et de l'unité de soi-même. C'est là une raison supplémentaire, pour le type d'homme que nous avons en vue, d'affronter le problème de la « connaissance-épreuve de soi » jusqu'à son second degré, qui concerne, comme nous l'avons dit, la présence en soi de l'inconditionné et du surindividuel en tant que centre véritable.

Il est facile de comprendre qu'il faut pour cela dépasser, en s'éprouvant, sa nature propre et sa propre loi. L'autonomie de celui qui fait coïncider son vouloir et son être, ne suffit pas. De plus, une rupture de niveau s'impose, qui peut avoir parfois le caractère d'une violence que l'on se fait à soi-même et il est également nécessaire de s'assurer que l'on sait rester debout, même dans le vide, dans le sans-forme. C'est là l'anomie positive, au-delà de l'autonomie. Chez les types d'hommes qui sont moins qualifiés, chez qui ce que nous avons appelé l'héritage des origines n'est pas assez vivant, existentiellement, cette épreuve requiert presque toujours une certaine disposition « sacrificielle » : ils doivent se sentir prêts à être éventuellement détruits sans pour autant être touchés. L'issue d'épreuves ou d'expériences de ce genre demeure incertaine : elle l'a été de tous temps, même lorsqu'on cherchait la suprême consécration de la souveraineté intérieure au sein de cadres institutionnels offerts par la Tradition; elle l'est à plus forte raison dans le climat de la société actuelle, dans une ambiance où il est presque impossible de se créer un cercle magique de protection lors de cette confrontation avec la transcendance, avec ce qui, à vrai dire, n'est plus humain.

Mais, répétons-le, le sens absolu de l'être, dans un monde dépourvu de sens, dépend presque uniquement de cette expérience. Si celle-ci a une issue positive, la dernière limite tombe; alors transcendance et existence, liberté et nécessité, possibilité et

réalité s'unissent. Une « centralité » et une invulnérabilité absolues sont réalisées, sans restrictions, quelle que soit la situation : situations obscures ou lumineuses, détachées ou apparemment ouvertes à toutes les impulsions ou passions de la vie. Mais surtout, on aura réalisé ainsi la condition essentielle qui est nécessaire pour s'adapter, sans se perdre, à un monde devenu libre, mais laissé à lui-même, pris par l'irrationnel et le non-sens. Et c'est justement là le problème d'où nous étions partis.

Après cette précision fondamentale sur la clarification ultime de soi-même, revenons, pour en définir quelques aspects particuliers, au problème que pose l'orientation générale de l'homme « achevé » dans la vie courante.

Si, conformément à la méthode déjà adoptée, nous utilisons des catégories nietzschéennes comme points d'appui provisoires, c'est au « dionysisme » que nous nous référerons tout d'abord. En fait, le philosophe du surhomme a donné au dionysisme des sens divers et contradictoires. Son interprétation des symboles de Dionysos et d'Apollon, en partant d'une philosophie moderne comme celle de Schopenhauer, est une des preuves de son incompréhension des anciennes traditions. Comme nous l'avons déjà dit, il a associé « Dionysos » à une espèce d'immanence divinisée, à une affirmation ivre et frénétique de la vie, même dans ses aspects les plus irrationnels et les plus tragiques. En revanche, il a fait d'Apollon le symbole d'une contemplation du monde des formes pures, d'une fuite, presque, destinée à délivrer de la sensation et de la tension de ce fond irrationnel et dramatique de l'existence. Tout ceci manque de fondement.

Sans entrer dans le domaine particulier de l'histoire des religions et de la civilisation gréco-latine, nous nous bornerons à rappeler qu'en dehors d'une certaine forme populaire, dégradée et bâtarde, la voie dionysiaque fut une voie de Mys-

tères et, comme plusieurs autres qui lui correspondent dans d'autres cultures, elle peut être définie par une formule que nous avons déjà employée : une vie portée à une intensité particulière qui débouche, se renverse et se libère en un « plus-que-vie », grâce à une rupture ontologique de niveau. On peut voir à juste titre dans cette issue, qui équivaut à la réalisation, à la revification ou à l'éveil de la transcendance en soi, le contenu véritable du symbolisme apollinien. D'où l'absurdité de l'antithèse établie par Nietzsche entre « Apollon » et « Dionysos ».

Ceci à titre de précision préliminaire. Or, seul peut avoir de l'intérêt pour notre propos, un « dionysisme » complété, si l'on peut dire, par l'apollinisme, c'est-à-dire tel qu'il ait cette stabilité, qui est l'aboutissement de l'expérience dionysiaque, non devant soi comme un but, mais, en quelque sorte, derrière soi. Si l'on préfère, on peut également parler d'un « apollinisme dionysiaque », et définir ainsi une des composantes essentielles de l'attitude de l'homme moderne, dans sa confrontation avec l'existence, au-delà du domaine spécifique de ses épreuves.

Il ne s'agit évidemment pas ici de l'existence normale. Il s'agit de ses formes possibles, déjà différenciées, ayant une certaine intensité, mais se définissant toujours, néanmoins, dans une ambiance chaotique, dans le domaine de la contingence pure : formes qui ne sont pas rares dans le monde d'aujourd'hui et se multiplieront probablement dans les temps à venir. L'état dont il s'agit est celui de l'homme qui, sûr de soi parce que c'est l'être, et non la vie, qui est le centre essentiel de sa personne, peut tout approcher, s'abandonner à tout et s'ouvrir à tout sans se perdre : accepter, de ce fait, n'importe quelle expérience, non plus, maintenant, pour s'éprouver et se connaître, mais pour développer toutes ses possibilités en vue des transformations qui peuvent se produire en lui, en vue des nouveaux contenus qui peuvent, par cette voie, s'offrir et se révéler.

Nietzsche, bien qu'en se livrant à ses habituelles et dangereuses confusions, a souvent parlé en termes analogues de l' « âme dionysiaque ». Pour lui, elle est « l'âme existante qui s'immerge dans le devenir », celle qui peut courir au-delà de soi, presque fuir de soi, et se retrouver dans une sphère plus vaste, éprouvant le besoin et sensible au plaisir de s'aventurer dans le monde du hasard et même de l'irrationnel, celle qui, au sein de tout cela, « en se transfigurant transfigure l'existence » : l'existence qu'il faut prendre sous tous ses aspects, c'est-à-dire « sans soustractions, exceptions ni choix ». Le domaine des sens n'est pas exclu, mais inclus. Est dionysiaque, « l'état où l'esprit se retrouve soi-même jusque dans les sens, tout comme les sens se retrouvent dans l'esprit ». Ceci concerne les types d'hommes supérieurs chez qui même les expériences les plus étroitement liées aux sens « finissent par se transfigurer en une image et une ivresse de la plus haute spiritualité ».

Il serait possible d'indiquer de multiples correspondances entre ce dernier point et des doctrines, voies et pratiques très élaborées du monde de la Tradition. On peut considérer comme un des aspects du dionysisme, au sens large du terme, la capacité de surmonter existentiellement l'antithèse « esprit-sens », antithèse caractéristique de la morale religieuse qui prévalait naguère encore en Occident.

Ce qui permet de surmonter en fait cette antithèse, c'est l'autre qualité, qui, insérée dans le domaine des sens, en transforme catalytiquement, pour ainsi dire, la force motrice.

Quant à la capacité de s'ouvrir sans se perdre, elle est, surtout dans une période de dissolution, d'une particulière importance. C'est le moyen de se tenir au-dessus de toute éventuelle transformation, même de la plus dangereuse, la limite extrême pouvant être indiquée par ce passage des Upanishads où il est question de celui contre qui la mort ne peut rien, parce qu'elle

est devenue une partie de son être. Dans cet état, ce qui, venant de l'extérieur, altérerait ou bouleverserait notre être, peut donc devenir un stimulant pour l'activation d'une liberté et de possibilités toujours plus vastes. La dimension de la transcendance qui se maintient dans tous les flux et reflux, dans chaque montée et chaque descente, jouera ici aussi le rôle d'un transformateur. Elle préviendra toute identification enivrée avec la force de la vie, pour ne rien dire de tout ce à quoi pourrait pousser la soif de vivre, l'impulsion désordonnée à chercher dans les seules sensations un succédané à la signification de la vie, et à s'étourdir dans les actions et les « réalisations ». Il y a donc coexistence d'un détachement et d'une existence pleinement vécue, il y a union constante entre le calme « être » et la substance de la vie. De cette union procède, existentiellement, une ivresse d'un genre tout à fait spécial, lucide, nous pourrions presque dire intellectualisée et magnétique, complètement opposée à celle qui résulte de l'ouverture extatique au monde des forces élémentaires, de l'instinct et de la « nature ». *Dans cette ivresse tout à fait spéciale, subtile et claire, on doit voir l'aliment vital nécessaire à une existence à l'état libre dans un monde chaotique abandonné à lui-même.*

Nous aurons peut-être l'occasion d'indiquer, par la suite, quelques formes spécifiques de cette ivresse. Pour le moment, l'important est de sentir d'une façon précise l'opposition essentielle qui existe entre l'état en question et les attitudes du monde moderne qui se sont manifestées en marge d'une sorte de révolte contre le rationalisme ou le puritanisme, qui se qualifient souvent de nouveau « paganisme » et suivent des voies analogues à celles du « dionysisme » négatif de Nietzsche (« l'exubérance, l'innocence, la plénitude, la joie de vivre », l'agapé, l'extase, le sexe, la cruauté, l'ébriété, le printemps, « toute une échelle de lumières et de couleurs qui va de formes semi-divines, en une sorte de divinisation du corps, jusqu'à

celles d'une saine semi-animalité et à des plaisirs humbles de natures non corrompues » — ceci fut écrit en se référant particulièrement au monde antique). Comme nous l'avons montré, c'est un esprit semblable qui inspire une grande partie du culte moderne de l'action, malgré les aspects mécaniques et abstraits que celle-ci présente souvent. Dans la perspective qui, au contraire, nous intéresse ici, il s'agit de la clarté et de la présence à soi-même à l'occasion de toute rencontre et de toute évocation, du calme qui coexiste avec le mouvement et les changements, et crée ainsi, tout au long de la voie parcourue, une continuité qui est aussi celle d'une invulnérabilité et d'une invisible souveraineté.

Il faut aussi, pour cela, une sorte de liberté par rapport au passé et à l'avenir, l'intrépidité d'une âme libérée des liens du petit moi, l' « être » qui se manifeste sous la forme d' « être en acte ». Le naturel que requiert cette façon d'être empêche de parler « d'héroïsme » pour caractériser quelques-unes de ses manifestations particulières : il est étranger à tout ce qu'on associe presque toujours de pathétique ou de romantique, d'individualiste, de rhétorique et même d'exhibitionniste aux conceptions modernes de l' « héroïsme ». Et nous espérons qu'il n'est pas nécessaire de souligner ici que ce mot d' « acte » ne doit prêter à aucun rapprochement avec une certaine philosophie universitaire d'hier, philosophie vide qui était centrée sur ce concept.

11. *L'action sans désir. La loi causale.*

Il faut maintenant porter notre attention sur un aspect particulier de l'attitude que nous examinons ici, aspect qui peut s'appliquer à un domaine plus large et qui n'est pas nécessairement exceptionnel : le domaine de la vie active, entendu comme

celui des œuvres, des activités et des réalisations dont l'individu prend délibérément l'initiative. Il ne s'agit plus ici de la simple expérience vécue, mais de processus ordonnés en vue d'une fin. La conformation de notre type d'homme, telle que nous l'avons décrite, doit aboutir, dans ce domaine, à une orientation dont le monde de la Tradition avait déjà résumé l'essence dans deux maximes fondamentales. La première de ces maximes dit qu'il faut agir sans avoir égard aux fruits, sans tenir pour déterminantes les perspectives de succès ou d'insuccès, de victoire ou de défaite, de gain ou de perte, non plus que celles de plaisir ou de douleur, d'approbation ou de désapprobation d'autrui.

On a appelé aussi cette forme d'action, l' « action sans désir », et la dimension supérieure, dont on suppose la présence en soi, s'y affirme dans la capacité d'agir avec une application, non pas moindre, mais au contraire plus grande que celle dont peut faire preuve un type d'homme différent dans les formes ordinaires de l'action conditionnée. On peut encore parler ici de « faire ce qui doit être fait », de façon impersonnelle. La coexistence des deux principes, qui est nécessaire pour cela, apparaît encore plus nettement dans la seconde des deux maximes traditionnelles dont nous venons de parler : « agir sans agir ». C'est une manière paradoxale, extrême-orientale, d'indiquer une forme d'action qui n'entraîne ni ne « meut » le principe supérieur, l' « être » en soi, qui reste pourtant le vrai sujet de l'action, celui à qui elle doit sa force motrice primaire et qui la soutient et la guide du début à la fin.

Il est évident qu'une telle orientation s'applique surtout au domaine où s'exerce sans obstacle l'influence déterminante, à la fois de la « nature propre » et de tout ce qui découle de la situation particulière que l'on a activement assumée, en tant qu'individu, dans l'existence. C'est même précisément à ce ca-

dre que se réfère essentiellement la maxime qui veut que l'on agisse sans penser aux fruits et que l'on fasse ce qui doit être fait : le contenu d'une telle action n'est pas donné par des initiatives qui naissent du néant de la pure liberté, mais il est défini par la loi naturelle et intérieure de la personne.

Alors que l'attitude « dionysiaque » concerne principalement l'aspect réceptif de l'épreuve et de la confirmation de soi au sein du devenir et, éventuellement, devant l'imprévu, l'irrationnel et tout ce qui est problématique, l'orientation dont nous venons de parler se rapporte à l'aspect spécifiquement actif et, en quelque sorte, extérieur, du comportement et de l'expression personnelle. Une autre maxime du monde de la Tradition peut s'appliquer à ce second cas : « être entier dans le fragment, droit dans ce qui est courbe ». Nous y avons fait allusion en évoquant toute une catégorie d'actes qui, en réalité, sont périphériques et « passifs », qui n'engagent pas l'essence, sont presque des réflexes automatiques et des réactions irréfléchies de la sensibilité. Même la prétendue plénitude de la simple « vie », en grande partie biologiquement conditionnée, n'appartient pas, au fond, à un plan beaucoup plus élevé. L'action qui part du noyau profond de l'être, supra-individuel en quelque sorte, et qui prend la forme d'un « être-en-tant-qu'on-est-en-acte », offre un tout autre caractère. On est tout entier dans ces actions, quel qu'en soit l'objet. Leur qualité est invariable, indivisible et inmultipliable : c'est une pure expression de soi, dans l'œuvre la plus modeste d'un artisan comme dans un travail de mécanique de précision, ou dans l'action adéquate accomplie devant le danger, dans un poste de commandement ou de contrôle de grandes forces matérielles ou sociales. Péguy n'a fait qu'énoncer un principe largement appliqué dans le monde de la Tradition, quand il a dit que le travail bien fait est une récompense en lui-même et que le véritable artisan exécute avec le même soin un travail qui sera vu et un travail qui ne le sera

pas. Nous reviendrons sur cette question dans un des chapitres suivants.

Un point particulier qui mérite peut-être d'être mis en évidence concerne la véritable signification de cette idée que ni le plaisir, ni la douleur, ne doivent entrer en ligne de compte, comme mobiles, quand on doit faire ce qui doit être fait. Ceci pourrait facilement faire penser à une ligne de conduite voisine d'un « stoïcisme de la morale », avec l'aridité et le manque d'élan que celui-ci comporte. L'homme qui agit en partant de la « vie » et non pas de l' « être », réussira difficilement à s'imaginer, en effet, qu'une orientation de ce genre soit possible quand on n'obéit à aucun norme abstraite, à aucun « devoir » superposé à l'impulsion naturelle de l'individu, parce que cette impulsion inciterait, au contraire, à chercher le plaisir et à fuir la douleur. Il s'agit là, toutefois, d'un lieu commun né d'une généralisation arbitraire de certaines situations, où le plaisir et la douleur sont envisagés en soi, comme quelque chose de détaché, que des considérations d'ordre rationnel transforment en mobile d'action. Mais dans toute nature « saine » (c'est ici le cas d'employer cette expression) des situations de ce genre sont, après tout, moins fréquentes qu'on ne le croit : il arrive souvent que le point de départ ne soit pas une réflexion, mais un certain mouvement vital, qui, en se développant, aura pour résonance le plaisir ou la douleur. Et l'on peut effectivement parler d'une « décadence » vitale quand on ne place au premier plan, dans la conduite de sa vie, que les valeurs hédonistes et eudémonistes. Ceci implique une scission et une « désanimation » qui rappellent la forme que peut prendre le plaisir amoureux pour le dépravé et le vicieux; ce qui jaillit naturellement du mouvement de l'*eros* quand celui-ci trouve son accomplissement dans la possession de la femme et dans l'étreinte, devient chez lui un but détaché, auquel le reste sert de moyen.

De toute façon, l'important est d'établir la distinction — que connaissent les enseignements traditionnels — entre le bonheur (ou plaisir) avide et le bonheur (ou plaisir) héroïque (nous employons ici le terme « héroïque » sous les réserves déjà faites), distinction qui correspond aussi à deux attitudes et à deux types d'hommes opposés. La première sorte de bonheur ou plaisir appartient au plan naturaliste et se caractérise par la passivité vis-à-vis du monde des impulsions, des instincts, des passions et des inclinations. Le fond de l'existence naturaliste a été traditionnellement décrit comme une convoitise, et le plaisir avide est celui qui est lié à la satisfaction du désir et signifie l'apaisement momentané de la soif ardente qui pousse la vie en avant. Le plaisir « héroïque » est au contraire celui qui accompagne une action voulue, qui part de l' « être », du plan supérieur à la vie; d'une certaine façon, il se confond avec l'ivresse spéciale dont nous avons déjà parlé.

Le plaisir et la douleur dont le principe de l'action pure interdit de tenir compte, sont ceux du premier type, c'est-à-dire du type naturaliste. Mais l'action pure comporte l'autre sorte de plaisir ou de bonheur, de sorte qu'il serait faux de prétendre qu'elle se déploie dans un climat aride, abstrait et sans vie; en elle aussi il peut y avoir un feu et un élan, mais d'un genre très particulier, caractérisé par une présence et une transparence constantes du principe supérieur, calme et détaché, qui est ici, comme nous l'avons dit, le vrai principe agissant. Il est important, dans cette perspective, de ne pas confondre la forme de l'action (c'est-à-dire sa signification intime, la valeur qu'elle revêt pour le moi) et son *contenu.* Tout ce qui peut servir d'objet au plaisir avide et passif peut, en principe, être *aussi* objet du plaisir héroïque et positif, et vice versa. Nous disons « en principe », car il s'agit d'une dimension différente, qui peut tout contenir, y compris des possibilités étrangères au domaine de l'existence naturelle, conditionnée. En pratique, la chose

reste souvent vraie et possible à la seule condition que se produise ce changement de qualité, cette transmutation du sensible en hypersensible, dans laquelle nous venons de voir un des aspects principaux d'un dionysisme complété et rectifié.

Il convient de relever, enfin, l'analogie qui existe entre le plaisir positif et héroïque et celui qui, même sur le plan empirique, accompagne une action parfaite dans tous les cas où son style est, à un degré quelconque, « engagé » et « intégral ». Ainsi, c'est une expérience banale que celle du plaisir particulier que procure, en général, l'exercice d'une activité, quand, après les efforts qui ont été nécessaires pour se l'assimiler sans être poussé par l'idée d'un « plaisir avide », elle devient une habileté, une spontanéité d'ordre supérieur, une maîtrise, presque un jeu. Tous les éléments que nous avons considérés dans ce paragraphe se complètent donc réciproquement.

Nous ajouterons quelques considérations relatives à un domaine plus extérieur, celui des interactions auxquelles s'expose l'individu, même « intégré », au sens que nous donnons à ce terme, dans la mesure où il est placé dans une société, une civilisation et un milieu cosmique déterminés.

Action pure ne signifie pas action aveugle. La règle qui interdit de tenir compte des conséquences vise les mobiles affectifs individuels, et non pas les conditions objectives dont l'action doit tenir compte pour être, autant que possible, une action parfaite, ou, du moins, pour ne pas être vouée à l'échec dès le début. On peut ne pas réussir : ceci est secondaire, mais ne doit pas résulter d'une ignorance de tout ce qui conditionne l'efficacité de l'action, c'est-à-dire, en général, des rapports de causalité, et de la loi des actions et réactions concordantes.

On peut élargir cette perspective, afin de préciser l'attitude que peut adopter, sur tous les plans, l'homme intégré, après avoir éliminé les notions courantes du bien et du mal. Le dépassement objectif du plan de la morale, sans pathos ni polé-

mique, se réalise, en effet, par la *connaissance,* la connaissance des causes et des effets, et par une conduite qui n'a que cette connaissance pour base. A la notion morale de « péché » doit ainsi se substituer la notion objective de « faute », ou, plus précisément, d' « erreur ». Pour qui a placé son propre centre dans la transcendance, l'idée de « péché » a donc aussi peu de sens que les notions courantes et d'ailleurs variables du bien et du mal, du licite et de l'illicite. Toutes ces notions sont brûlées, ne peuvent plus réapparaître. Elles perdent, si l'on préfère, leur valeur absolue et sont mises objectivement à l'épreuve en fonction des conséquences de fait découlant d'une action intérieurement libérée de ces notions.

De même que pour les autres formes de comportement déjà mentionnées, qui conviennent à une époque de dissolution, on trouve, ici encore, une correspondance précise dans certains enseignements traditionnels. On peut se reporter notamment à cette conception assez connue mais presque toujours mal comprise, du fait de superfétations moralisantes, qu'on a appelée la loi du *karma.* Elle concerne les effets produits sur tous les plans par des actes déterminés, de façon naturelle et neutre, sans aucun caractère de sanction morale positive ou négative, mais simplement parce que ces actes en contiennent déjà la cause. C'est l'extension du caractère propre aux lois physiques, telles que les conçoit la science moderne : elles n'impliquent aucune contrainte intérieure quant à la conduite à suivre après qu'on les ait reconnues. Pour ce qui concerne le « mal », il y a un vieux proverbe espagnol qui exprime cette idée : « Dieu a dit : prends ce que tu veux et paies-en le prix. » Et le Koran dit aussi : « Celui qui fait le mal, ne le fait qu'à soi-même. » Il s'agit donc d'envisager la possibilité de certaines réactions objectives; si on les accepte, même lorsqu'elles sont négatives, l'action reste libre. On peut observer qu'en principe les déterminismes propres à ce qu'on a appelé le « destin » dans le monde

traditionnel et qui servaient de base à diverses formes de divination et d'oracles, furent, eux aussi, considérés sous cet angle : il s'agissait de certaines directions générales objectives des événements, dont on pouvait tenir compte ou non après avoir mesuré l'avantage et le danger qu'il y avait à se décider dans un sens donné. Par analogie : sachant que les prévisions météorologiques sont défavorables, on peut abandonner ou maintenir un projet d'ascension difficile ou de vol. Si l'on ne change pas de projet, on accepte le risque dès le départ. Mais la liberté reste. Aucun facteur « moral » n'entre en jeu. Dans certains cas la « sanction naturelle », le *karma,* peut être partiellement neutralisé. Toujours par analogie : on peut savoir d'avance qu'une certaine façon de vivre entraînera probablement des maladies. On peut ne pas s'en soucier et recourir ensuite, le cas échéant, à la médecine, pour en neutraliser les effets. Alors tout se réduira à un jeu de réactions diverses et l'issue dernière dépendra de celle qui sera la plus forte. La même perspective et le même comportement sont également valables sur le plan non matériel.

Dans le cas d'un être qui a atteint un haut degré d'unification, tout ce qui ressemble à une « sanction intérieure » peut être interprété de la même façon — sentiments positifs dans une certaine ligne d'action, sentiments négatifs dans une ligne d'action opposée, c'est-à-dire, selon que cette ligne est conforme ou non au « bien » ou au « mal » en fonction du contenu concret que peuvent avoir ces concepts par rapport à une société ou une classe sociale, une civilisation ou une époque données. En dehors des réactions purement externes, sociales, on peut souffrir, éprouver un sentiment de faute ou de honte quand on agit à l'encontre de la tendance qui, malgré tout, prévaut au fond de soi (pour l'homme ordinaire, c'est toujours son conditionnement héréditaire et social, agissant dans son subconscient) et n'a été qu'apparemment réduite au silence par d'autres tendances et par

l'arbitraire du « moi physique »; quand, au contraire, on suivra cette tendance, on éprouvera un sentiment de satisfaction et d'apaisement. Enfin, la « sanction intérieure » négative peut intervenir au point de provoquer une catastrophe dans le cas déjà signalé où, partant de la vocation considérée comme la plus profonde et la plus authentique, on avait choisi un certain idéal et une certaine ligne de conduite, mais que l'on a cédé ensuite à d'autres tendances et que l'on constate passivement sa propre faiblesse et son échec, en laissant subsister la dissociation interne due à la pluralité non coordonnée des tendances.

Ces réactions affectives ont un caractère et une origine purement psychologiques; elles peuvent être indifférentes à la qualité intrinsèque des actes, elles n'ont pas de signification transcendante, c'est-à-dire un caractère de « sanction morale ». Elles n'ont, à leur façon, qu'un caractère « naturel » et on ne doit pas leur superposer une mythologie d'interprétations morales, si l'on atteint la vraie liberté intérieure. C'est précisément en ces termes objectifs que Guyau, Nietzsche et plusieurs autres ont parlé de ces phénomènes de la « conscience morale », sur lesquels divers auteurs ont cherché à fonder presque expérimentalement — passant illégitimement du plan des faits psychologiques à celui des valeurs pures — une éthique qui ne fût pas basée ouvertement sur des impératifs religieux. Cet aspect disparaît automatiquement quand l'être est devenu un et que l'action part de cette unité — précisons pour éliminer complètement tout ce qui impliquerait une limite ou un appui quelconque : quand l'être est devenu un en le *voulant*, en ayant *choisi* l'unité : car, ici aussi, on suppose un choix dont l'orientation n'est pas obligatoire. On peut accepter ou vouloir *aussi* la non-unité; dans la catégorie des types supérieurs dont nous nous occupons, il peut y en avoir qui peuvent se le permettre. En pareil cas, l'unité, au fond, n'est pas réellement

absente, mais plutôt se dématérialise, subsiste sur un plan plus profond, invisible.

On peut enfin rappeler, par parenthèse, que, dans la tradition même à laquelle se rattache la doctrine du *karma,* on n'a pas exclu la possibilité d'une disparition, non seulement des réactions émotives dont nous venons de parler (« impeccabilité », neutralité intérieure dans le bien et dans le mal) mais encore de la neutralisation « magique » (si l'on peut s'exprimer ainsi) des réactions proprement karmiques chez un être qui aurait réellement brûlé l'homme naturel en lui, qui se serait donc activement désindividualisé.

Cette partielle digression contribuera peut-être à faire ressortir plus clairement de quelle manière on peut éliminer impersonnellement le plan « moral », sans aucun *pathos*, en prenant en considération la loi de causalité envisagée dans toute son extension. Auparavant, nous avions examiné le domaine de l'action extérieure, où s'impose déjà la connaissance de cette loi. Dans le domaine intérieur, il s'agit de savoir quels « coups pour le moi » peuvent éventuellement résulter de certains comportements et de se décider en conséquence, avec la même objectivité. Le complexe du « péché » est une concrétion pathologique née sous le signe du Dieu-personne, du « Dieu de la morale ». La conscience d'une erreur commise remplaçant le sentiment du péché a été, au contraire, un des traits caractéristiques des traditions à caractère métaphysique, et c'est un thème que l'homme supérieur peut faire sien à l'époque actuelle, au-delà de la dissolution des résidus religieux, en suivant la ligne précédemment indiquée. Les observations suivantes de F. Schuon apportent, sur ce point, un éclaircissement complémentaire : « Les Hindous et les Extrêmes-Orientaux n'ont visiblement pas la notion du « péché » au sens sémitique du terme : ils distinguent les actions, non sous le rapport d'une valeur intrinsèque, mais sous celui de l'opportunité en vue des

réactions cosmiques ou spirituelles, et aussi sous celui de l'utilité sociale; ils ne distinguent pas entre le « moral » et l' « immoral », mais entre l'avantageux et le nuisible, l'agréable et le désagréable, le normal et l'anormal, quitte à sacrifier le premier — mais en dehors de toute classification éthique — à l'intérêt spirituel. Ils peuvent pousser le renoncement, l'abnégation, la mortification jusqu'aux limites de ce qui est humainement possible, mais sans être « moralistes » pour autant. »

On peut conclure sur ces remarques la partie principale de notre recherche. En résumé, l'homme pour qui la nouvelle liberté ne signifie pas la ruine parce qu'il possède déjà, du fait de sa structure spéciale, une base solide en lui-même ou parce qu'il est en mesure de la conquérir grâce à une rupture existentielle de niveau qui rétablira le contact avec la dimension supérieure de l' « être », cet homme fera sienne une vision de la réalité dépouillée de l'élément humain et moral, libérée des projections de la sentimentalité et de la subjectivité, des suprastructures conceptuelles, finalistes et théistes. Cette réduction au pur réel sur le plan de la vision générale du monde et de l'existence sera précisée par la suite. Elle a pour contrepartie le fait que la personne elle-même se réfère à l'être pur : la liberté de l'existence pure sur le plan extérieur fera pendant à l'assomption nue de sa propre nature, dont on tirera sa propre norme, norme dont on fera sa propre loi, dans la mesure où, dès le départ, l'être n'est pas un, où des tendances secondaires et divergentes coexistent et où des facteurs externes cherchent à exercer une influence.

Pratiquement, dans le domaine de l'action, nous avons considéré un régime d'expériences qui comportent deux degrés et deux fins : la connaissance-épreuve de soi, d'abord en tant qu'être déterminé, puis en tant qu'être chez qui est effectivement présente la dimension de la transcendance. Celle-ci cons-

titue le fondement dernier de la loi propre à chaque être et, par là même, sa suprême justification. Après l'écroulement de tout, dans un climat de dissolution, le problème d'une signification inconditionnée et intangible de la vie ne comporte qu'une solution : assumer, directement, son être nu en fonction de la transcendance.

Quant à la forme générale de comportement à adopter vis-à-vis du monde, une fois obtenues, de la façon indiquée, une clarification essentielle et une confirmation de soi-même, nous avons vu qu'elle consiste en une ouverture intrépide à toute expérience possible, sans liens, étroitement confondue avec le détachement. Du fait qu'elle implique une haute intensité de vie et un régime de dépassement propres à raviver et à alimenter en soi le calme principe de la transcendance, cette orientation a quelques traits communs avec ce que Nietzsche a appelé l'état dionysiaque : mais, étant donné la façon dont cet état doit être complété, le terme d' « *appollinisme dionysiaque* » est peut-être plus adéquat. Quand, cependant, dans les rapports avec le monde, il s'agit, non de l'expérience vécue en général, mais d'une manifestation de soi à travers des œuvres et des initiatives actives, l'attitude adéquate consiste à être tout entier dans chaque acte, à agir de façon pure et impersonnelle, « sans désir », sans attachement.

Nous avons aussi parlé d'un état particulier d'ivresse lucide lié à toute cette orientation et tout à fait essentiel pour le type d'homme que nous étudions ici, car il remplace l'animation qui, dans un monde différent, pourrait lui être donné par un milieu formé par la Tradition, plein de sens par conséquent, ou par l'adhésion sub-intellectuelle à l'affectivité et aux impulsions, au fond vital de l'existence, au pur *bios*. Nous avons, enfin, consacré quelques commentaires au réalisme de l'action et au régime de la connaissance qu'il convient de substituer à la mythologie des sanctions morales intérieures et du « péché ».

Le lecteur qui connaît nos autres ouvrages pourra relever la correspondance qui existe entre ces perspectives et certaines règles qui caractérisèrent autrefois des écoles et des courants du monde de la Tradition, mais relevaient presque toujours de la seule « doctrine interne ». C'est uniquement, répétons-le, pour des raisons contingentes, des raisons d'opportunité, que nous avons examiné les thèmes développés par quelques esprits modernes, par Nietzsche en particulier : plus précisément, en vue d'établir une liaison avec les problèmes dont se sont préoccupés des esprits européens qui avaient déjà prévu la venue du nihilisme, du monde sans Dieu, et avaient essayé de le dépasser de façon positive. Il doit être bien entendu, en effet, que nous aurions pu nous passer complètement de semblables références. De même, ce n'est qu'en vue d'établir un semblable rapprochement avec ce qui a été plus ou moins confusément pressenti par quelques auteurs contemporains, que nous jugeons opportun de traiter brièvement de ce courant connu sous le nom d'existentialisme, avant d'étudier certains domaines particuliers de la culture et des mœurs d'aujourd'hui pour préciser l'attitude qu'il convient d'adopter à leur égard.

II

L'IMPASSE DE L'EXISTENTIALISME

12. *Etre et existence inauthentique.*

Il y a, on le sait, deux sortes d'existentialisme. L'un est professé par un groupe de philosophes de métier, dont la pensée n'était naguère encore connue que de milieux intellectuels assez restreints. L'autre est l'existentialisme vécu, devenu à la mode après la seconde guerre mondiale et lancé par des groupes qui ont repris certains thèmes des philosophes existentialistes, pour les adapter à la littérature et en tirer les règles d'un comportement anticonformiste, plus ou moins anarchiste ou révolté — comme les existentialistes bien connus de Saint-Germain-des-Prés et certains autres milieux parisiens s'inspirant surtout de Sartre.

L'un et l'autre sont des signes des temps. Tout ce que l'existentialisme du second type a souvent eu de forcé et de snob ne l'empêche pas d'avoir eu la valeur d'un symptôme tout autant que l'existentialisme « sérieux », philosophique. Ces existentialistes représentent en effet une variété de cette génération en déroute, frappée par la crise finale du monde moderne, dont nous avons déjà parlé. C'est en cela, justement, qu'ils offrent un avantage sur les existentialistes philosophes, professeurs en général, dont les cogitations d'intellectuels en chambre et d'universitaires ont bien reflété quelques aspects de la crise de

l'homme moderne, mais dont la vie est restée celle de petits bourgeois, éloignée de tout ce qui caractérise au contraire le comportement personnel anticonformiste, affiché, en pratique, par divers représentants de l'autre courant existentialiste.

Malgré cela, c'est de l'existentialisme des philosophes que nous nous occuperons. Qu'il soit bien entendu, cependant, que nous n'avons nullement l'intention d'en discuter « philosophiquement » les positions, ni de chercher à savoir si elles sont « vraies » ou « fausses » sur le plan spéculatif. Ceci exigerait des développements qui dépasseraient le cadre de cet ouvrage, et n'offrirait, en outre, aucun intérêt par rapport au but que nous nous sommes proposé. Nous examinerons au contraire certains des thèmes les plus typiques de l'existentialisme en mettant l'accent sur leur signification symbolique et, précisément, « existentielle », c'est-à-dire en les envisageant comme des témoignages indirects, sur le plan abstrait et discursif, du sentiment de l'existence propre à un certain type d'homme vivant de nos jours. Cet examen est, en outre, nécessaire pour tracer une ligne de démarcation entre les positions que nous avons définies précédemment et les idées des existentialistes : ceci s'impose d'autant plus que nous utilisons une terminologie susceptible de faire croire à tort à des affinités qui n'existent pas.

Mis à part leur arsenal philosophique plus systématique et plus élaboré, les existentialistes philosophes se trouvent dans une situation analogue à celle de Nietzsche : eux aussi sont des hommes modernes, c'est-à-dire des hommes détachés du monde de la Tradition, dépourvus de toute connaissance et de toute intelligence de ce monde. Ils utilisent les catégories de la « pensée occidentale », ce qui revient presque à dire profane, abstraite et déracinée. Le cas de Jaspers est significatif, car il est peut-être le seul, parmi les existentialistes, chez qui l'on trouve quelques références superficielles à la « métaphysique », qu'il

confond avec le mysticisme; et pourtant il exalte en même temps l' « illumination rationnelle », la « liberté et l'indépendance de l'homme philosophant », ne supporte aucune forme d'autorité spirituelle et temporelle et refuse toute obéissance aux hommes « que l'on croit être les microphones de Dieu »; comme si rien d'autre n'était concevable. C'est l'horizon typique de l'intellectuel d'origine bourgeoise libérale. Quant à nous, au contraire, même lorsque nous avons à examiner certains problèmes modernes, ce ne sont pas des catégories modernes que nous utilisons pour les éclaircir et les résoudre. Si, malgré tout, les existentialistes se trouvent parfois sur le juste chemin, c'est presque par hasard, sans s'appuyer sur des principes solides, avec des oscillations, des lacunes et des mélanges inévitables et, surtout, dans un état d'affaissement intérieur. Il faut critiquer, enfin, l'usage que font les philosophes existentialistes d'une terminologie arbitraire spécialement inventée qui, chez Heidegger en particulier, est incroyablement, inutilement et insupportablement abstruse.

Le premier point à mettre en lumière, dans l'existentialisme, c'est l'affirmation du primat « ontico-ontologique » de cet être concret et unique que nous sommes toujours. C'est ce qu'on exprime aussi en disant que « l'existence précède l'essence ». L' « essence », ici, correspond à tout ce qui est jugement, valeur, nom. Quant à l' « existence », elle est ramenée à la « situation » dans l'espace, le temps et l'histoire où se trouve concrètement tout individu. L'expression qu'emploie Heidegger pour cette réalité élémentaire est l' « être-là » (*Dasein*). Il la lie étroitement à l' « être-dans-le-monde », au point d'y voir un élément essentiel de la constitution de l'être humain. Pour ne pas tomber dans la mystification, ni se tromper soi-même, avant d'étudier un problème ou une conception du monde, il faudrait reconnaître tout ce qui est conditionné par la « situation ».

Dans ce qu'elles ont de valable, les conséquences de ce premier thème de base de l'existentialisme n'ajoutent pas grand chose à ce que nous avons déjà établi quant à l'affirmation de la nature et de la loi personnelles et quant au rejet de toutes les doctrines et normes qui prétendent avoir une validité universelle, abstraite et normative. Quoi qu'il en soit, la direction dans laquelle il faut chercher le seul appui possible dans un climat de dissolution, se confirme. Jaspers, particulièrement, montre que tout examen « objectif », détaché de la « situationnalité », des problèmes et des visions du monde, conduit inévitablement au relativisme, au scepticisme et, enfin, au nihilisme. La seule voie qui s'offre est celle de l'« élucidation » (*Erhellung*) des idées et des principes à partir de leur fondement existentiel, à savoir la vérité de l' « être » qu'est chacun. C'est s'enfermer dans un cercle. A ce propos, Heidegger dit toutefois, avec raison, que l'important n'est pas de sortir du cercle, mais d'y être de la façon juste.

Le rapport qui existe entre cette orientation et un milieu désormais privé de sens est illustré par l'opposition existentialiste entre *authenticité* et *inauthenticité*. Heidegger parle de l'état d'inauthenticité, de défaillance, de « couverture » de soi-même, ou de fuite hors de soi qui consiste, justement, à se trouver, à « être jeté » dans l'existence commune, banale et quotidienne, avec ses « évidences », ses bavardages, ses équivoques, ses embrouillements, ses utilités, ses formes de « tranquillisation » et de « délaissement », ses diversions « évasionnistes ». L'existence authentique s'annonce et s'amorce quand on sent que l'arrière fond de cette vie est le néant et quand on est rappelé à son être le plus profond, au-delà du moi social et de ses catégories. Nous avons là un résumé de toutes les critiques qui ont abouti à la constatation de l'absurdité et de l'insignifiance de la vie moderne.

Mais l'affinité entre cet ordre d'idées et les positions que nous

avons déjà définies est très relative, car l'existentialisme se caractérise par une inacceptable surévaluation de la « situationnalité ». L' « être-là » serait toujours, pour Heidegger, un « être-dans-le-monde ». Le destin de la « finitude situationnelle » serait, pour Jaspers, comme pour Marcel, un fait-limite, une donnée devant laquelle la pensée s'arrête et naufrage. Heidegger répète que l' « être-dans-le-monde » n'est pas un accident du Soi : celui-ci ne peut exister sans cela, l'homme n'*est* pas d'abord, pour ensuite avoir un rapport avec le monde, rapport accidentel, occasionnel et arbitraire relativement à ce qu'il est. Or, tout cela ne peut s'appliquer qu'à un autre type d'homme que celui qui nous intéresse. Nous savons que, chez celui-ci, une distance intérieure, co-existant même avec une acceptation totale de ce qu'il est en tant que déterminé, doit au contraire limiter la portée de tout conditionnement « situationnel » et, d'un point de vue supérieur, minimiser, faire paraître véritablement comme une chose contingente, tout « être-dans-le-monde ».

Les existentialistes, toutefois, font preuve d'une évidente inconséquence, car ils envisagent, généralement, le dépassement de cette « fermeture » de l'individu, et de cette simple immanence; c'est ce qui nuit gravement, comme on l'a vu, aux positions de Nietzsche. Déjà, chez Sören Kierkegaard, considéré comme le père spirituel des existentialistes, l' « existence » est présentée comme un problème parce que l'auteur utilise le mot allemand *Existenz,* dans le sens très particulier d'un point paradoxal où le fini et l'infini, le temporel et l'éternel sont présents en même temps, se rencontrent, mais s'excluent aussi l'un l'autre. Il semblerait que l'on reconnaisse ainsi, en l'homme, la présence de la dimension de la transcendance (les existentialistes, philosophant de façon abstraite, parlent, eux aussi, de l'homme en général, alors que l'on devrait toujours se référer à un type d'homme déterminé). Cependant, la conception de l'*Existenz,*

à la fois en tant que présence physique du moi dans le monde (sous une forme et dans une situation déterminées, concrètes et uniques — on doit ici se reporter à la théorie de la nature et de la loi personnelles, cf. p. 55 et sq.), et présence métaphysique de l'Etre (de la transcendance) dans le moi, reste valable pour nous aussi.

Dans cette perspective, un certain existentialisme pourrait également rejoindre un autre point que nous avons déjà établi, concernant un antithéisme positif et le dépassement existentiel du Dieu personnel, objet de foi ou de doute. Le centre du moi étant aussi, mystérieusement, le centre de l'Etre, « Dieu » (la transcendance) doit être affirmé, non comme le contenu d'une foi ou d'un dogme, mais en tant que *présence* dans l'existence et la liberté. Le mot de Jaspers : « Dieu est sûr pour moi dans la mesure où j'existe authentiquement » nous ramène, en un certain sens, à l'état dont nous avons déjà parlé, où mettre l'Etre en doute équivaudrait à se mettre en doute soi-même.

De ce premier examen des idées existentialistes, nous pouvons donc retenir à leur actif qu'elles ont mis en évidence la structure duelle d'un certain type d'homme (non pas de l'homme en général) et la rupture du niveau « vie » par l'admission d'une présence d'ordre supérieur. Mais nous allons voir le problème que tout ceci soulève et que l'existentialisme ne résout pas.

13. *Sartre : la prison sans murs.*

De tous les existentialistes, Sartre est peut-être celui qui a mis le plus en relief la « liberté existentielle ». Sa théorie reflète essentiellement le mouvement de détachement qui est à l'origine du monde nihiliste. Sartre parle de l'acte *néantisant* de l'être humain, qui en exprime la liberté et constitue l'essence et le sens ultime de tout mouvement tourné vers une

fin et, en dernière instance, de toute existence de l'homme dans le temps. La « justification » spéculative de cette idée, c'est que, « pour agir, il faut laisser le plan de l'être et aborder résolument celui du non-être », toute fin correspondant à une situation qui n'existe pas encore, et donc, dans cette perspective, à un néant, à l'espace vide de ce qui est seulement possible. La liberté agissante introduit donc le « néant » dans le monde : « l'être humain repose d'abord au sein de l'être, et s'en arrache ensuite par un recul néantisant », et ceci, non seulement quand, doutant, interrogeant, cherchant, détruisant, il met l'être en question, mais aussi par le jeu de n'importe quel désir, mouvement ou passion, sans aucune exception. La liberté nous est donc présentée comme « une rupture néantisante avec le monde et avec soi-même », comme une pure négation du donné : ne pas être ce qui est, être ce qui n'est pas. Ce processus de rupture et de dépassement qui laisse derrière soi le néant, et se porte vers le néant, crée, par sa répétition, le déroulement de l'existence dans le temps (la « temporalisation »). Sartre dit précisément : « Liberté, choix, néantisation, temporalisation, ne sont qu'une seule et même chose. »

Les autres existentialistes partagent cette façon de voir — Heidegger notamment, quand il place dans le « dépassement » l'essence, la structure fondamentale du sujet, du moi et de l'ipséité, de l' « être que nous sommes toujours », quelque nom qu'on lui donne. Mais c'est surtout chez Sartre qu'apparaît le rapport entre ces vues et leur arrière-fond « existentiel » formé par l'expérience spécifique de l'homme actuel, qui, une fois rejetés tous les soutiens et tous les liens, se trouve abandonné à lui-même.

Sartre recourt aux plus subtiles des argumentations pour démontrer « objectivement » que le fond dernier de toute action humaine est la liberté absolue, qu'il n'y a pas de situation où l'homme ne soit tenu de choisir, que dans le choix il ne trouve

d'appui qu'en lui-même. Ainsi, d'après lui, ne pas choisir est encore un choix, d'où il résulte qu'au fond la liberté c'est aussi bien l'acte volontaire que l'acte passionnel, que l'abandon, l'obéissance, le libre cours donné à un instinct. La « nature », la « physiologie », l' « histoire » ou toute autre référence, ne sont pas des excuses valables, car, dans le sens que nous venons d'indiquer, la liberté fondamentale et la responsabilité personnelles subsistent. On présente donc comme un état de fait démontré par l'analyse philosophique ce qui chez Nietzsche était plutôt un impératif, à savoir qu'il n'y a rien sur quoi l'homme supérieur ait le droit de se décharger de la responsabilité et du « sens » de la vie. Mais l'état d'esprit est très différent. L'homme, pour Sartre, est comme dans une prison sans murs : il ne peut trouver ni en lui, ni hors de lui, de refuge contre sa liberté; il est destiné à être libre, il est condamné à être libre. Il n'est pas libre d'accepter ou de refuser d'être libre, il ne peut se soustraire à la liberté. C'est précisément dans cet état d'esprit que nous avons déjà trouvé le témoignage le plus caractéristique du sens spécifique, négatif, qu'a pris la liberté chez un certain type d'homme, à l'époque du nihilisme. La liberté qui ne peut pas se refuser comme telle, qui ne peut choisir d'être ou de ne pas être la liberté — c'est là, pour Sartre, une limite, une « donnée » primordiale, infranchissable et angoissante.

Tout le reste, le monde extérieur, l'ensemble des limitations dues aux hommes, aux choses ou aux événements ne serait jamais, comme nous l'avons dit, une véritable contrainte; toute impuissance, toute tragédie, la mort même, pourraient, en principe, être assumées dans la liberté. Dans la plupart des cas, tout se réduirait à des facteurs dont il faut, bien sûr, tenir compte, mais qui n'enchaînent pas intérieurement (c'est presque la ligne objective de conduite que nous avons déjà considérée, cf. p. 93 et sq). Ici Sartre a emprunté à Heidegger le concept de l' « us-

tensilité » (*Zuhandenheit*), l'idée que tout ce qui vient à nous de l'extérieur, des hommes et des choses, peut offrir un caractère de « pur moyen utilisable » : on présuppose toujours, non seulement une structure ou conformation particulière, mais encore une prise de position, un but, une direction, choisis ou acceptés par moi seul, et vis-à-vis desquelles les facteurs extérieurs cessent d'être neutres et deviennent soit propices — utilisables — soit adverses. L'un ou l'autre de ces caractères peut s'invertir lorsque changent ma position, mes intentions et mes tendances. Encore une fois, on ne sort pas du cercle fermé de sa propre liberté fondamentale : « [L'homme] n'a fait que ce qu'il a voulu; il n'a voulu que ce qu'il a fait. »

Nous n'examinerons pas ici les détails de l'argumentation, souvent un peu paradoxale, que Sartre a développée à ce sujet. Il est plus intéressant de noter qu'avec tout cela, se précise chez Sartre l'image spécifique de l'homme libre « néantisant », seul avec lui-même. « Nous n'avons derrière nous ni devant le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses », écrit-il. Je suis abandonné à ma liberté et à ma responsabilité, sans refuge en moi ni hors de moi, et sans excuse.

Quant à la tonalité affective, ceci équivaut presque à sentir la liberté absolue comme un poids plutôt que comme une conquête (Heidegger emploie précisément ce terme de « poids » — *Last* — pour caractériser la sensation qu'éprouve à être « jeté » dans le monde, celui qui a un sentiment de son « être-là » aussi vif que lui sont obscurs le « d'où » et le « vers où »), cependant que l'introduction du concept de responsabilité trahit déjà une des principales fêlures de tout l'existentialisme. Responsabilité devant qui ? Une « néantisation » radicale (qui doit s'interpréter, pour le type d'homme que nous avons en vue, comme une manifestation active de la dimension de la transcendance) ne devrait rien laisser subsister qui pût donner au mot « responsabilité » un sens quelconque sur le plan « moral » s'en-

tend, et, non, bien sûr, quant aux conséquences, aux répercussions extérieures, physiques ou sociales, qu'on peut attendre d'un acte intérieurement libre. Ainsi, on se trouve déjà ici devant la situation, connue, d'une liberté *subie* plus qu'*assumée* : l'homme moderne n'*est* pas libre, mais il se *trouve* libre dans le monde où Dieu est mort. « Il est remis à sa liberté. » Il en souffre, au fond. Et quand il est pleinement conscient de cette liberté, l'*angoisse* le saisit, et le sentiment, autrement absurde, d'une responsabilité se manifeste à nouveau.

14. *L'existence, « projet jeté dans le monde ».*

Examinons maintenant un autre thème caractéristique et symptomatique de l'existentialisme, celui de la problématique de l' « être-là ». Pour Heidegger, le fond de l' « être-là » est le néant; on n'est jeté dans le monde que comme une simple possibilité d'être. Dans l'existence, pour l'entité que je suis, il y va donc (métaphysiquement) de mon être même : je peux l'atteindre ou le manquer. Ce que l'individu représente est curieusement défini par un « pouvoir être existant » ou encore un « projet jeté dans le monde » (il n'est pas dit qu'un simple projet se réalise). Sartre écrit : « Le Moi que je suis dépend, en soi, du Moi que je ne suis pas encore, dans la mesure précise où le Moi que je ne suis pas encore dépend du Moi que je suis. » Là aussi, l'angoisse existentielle se manifeste. Heidegger la distingue avec raison de la peur : la peur naît, face au monde, de situations ou de dangers extérieurs; elle n'existerait pas si n'existait pas l'angoisse due au sentiment du caractère problématique de l'être en général, au sentiment que l'on n'est pas encore ce que l'on pourra être mais aussi bien n'être pas. Cette théorie traduit le climat de la vie moderne et témoigne d'une traumatisation fondamentale de l'être. Inu-

être soit, ontologiquement, un projet de moi-même, qui pourrait ou ne pourrait pas se réaliser. Il ne s'agit pas là de l' « être », mais de l'une de ses modalités déterminée, reconnue, voulue et assumée. L' « être » (qu'il faut reporter à la dimension de la transcendance) n'étant pas en cause, notre propre caractère problématique revêt un sens relatif et cesse d'être dramatique; l'angoisse métaphysique est bannie, alors qu'au contraire, en raison de sa constitution intérieure différente, l'homme que considèrent les existentialistes l'éprouve et *doit* même l'éprouver.

Passons à un autre point. En introduisant le concept de « projet », l'existentialisme a dû admettre un acte premier qui se situe avant l'existence individuelle dans le monde, une décision mystérieuse qui a déterminé le schéma de cette existence, possible seulement, certes, et pourtant toujours déterminée et inchangeable lorsqu'elle se réalise. On voit ici comment un thème qui appartient, au fond, à la métaphysique traditionnelle, tant orientale qu'occidentale (on peut, pour cette dernière, se reporter à Plotin), s'est trouvé transporté sur un terrain tout à fait impropre. Cette prédétermination, a-chronique, précosmique et prénatale en un sens, a, en effet, été admise par ces doctrines; c'est à elle que se référait la conception de la « nature propre » (le *svadharma* hindou, le « visage originel » extrême-oriental, etc.), et c'est elle qui, dans certaines limites, justifiait le précepte de la fidélité à soi-même, du « choix de soi-même », de la « responsabilité ». Mais alors le principe existentialiste selon lequel « l'existence précède l'essence » ne tiendrait plus. On devrait, en effet, désigner comme essence la préformation qui contient potentiellement ce qui peut s'actualiser lors de l'existence humaine si l'on vit « authentiquement », c'est-à-dire en unité profonde avec soi-même. Sartre lui-même, bien que mettant l'accent sur la liberté « néantisante » du Moi, rejoint précisément cette perspec-

tile de dire qu'elle serait absolument incompréhensible à un type d'homme intégré : celui-ci ignore l'angoisse et par conséquent la peur.

Dans l'existentialisme qui ne connaît pas d'ouverture à base religieuse, cette conception du moi comme une simple et incertaine possibilité d'être entraîne une conséquence grave mais logique, la temporalité et l' « historicisation » de l'existence. Si l'on n'est rien, si l'on est dépourvu d'une base métaphysique préexistante, si je ne suis que si se réalise ce pur projet que je suis, il est évident que je n'existe que dans le temps où se développe (ou ne se développe pas) la réalisation de ma simple possibilité d'être. Ainsi, l'éventuel processus de « dépassement » qu'envisage l'existentialisme de ce type n'offre qu'un caractère « horizontal », et non vertical : comme nous le verrons, Heidegger parle précisément d'une « extaticité horizontale dans la temporalité » et dit que l'être qu'est chacun de nous n'est pas temporel simplement parce qu'il se trouve par hasard dans l'histoire, mais qu'il l'est dans son fond même; de sorte qu'il ne peut *être* que dans la temporalité. On comprend donc que si, s'en remettant avec angoisse au devenir pour être, on découvre en outre l'insignifiance de l'existence « inauthentique » dans la vie socialisée, superficielle et banale, on atteint alors la limite extrême d'une véritable « philosophie de la crise » que nous aurions pu classer, purement et simplement, comme une variété du nihilisme moderne.

Il est évident que nous ne pouvons rien retenir de valable, dans ces thèmes existentialistes, pour éclairer les problèmes et l'orientation de l'homme qui nous intéresse. De même que nous avons rejeté la valeur intrinsèque, fondamentale de l' « être-dans-le-monde », il faut pareillement rejeter, pour l'homme intégré, la temporalité au sens conditionnant que nous venons d'indiquer. Ce n'est que dans des limites très précises que nous pouvons accepter l'idée de la simple possibilité d'être, que mon

tive sans soupçonner qu'elle appartient à une sagesse millénaire. Il parle d'un « projet fondamental », dû à une liberté originelle, formant la base de tous les plans particuliers, des fins et des mouvements passionnels ou volontaires qui peuvent prendre forme dans ma « situation ». Pour lui aussi, il y a un choix prétemporel, « a-chronique », « synthèse unitaire de toutes mes possibilités actuelles » qui restent à l'état latent dans mon être jusqu'à ce que « des circonstances particulières viennent les mettre en relief, sans pour autant supprimer leur appartenance à une totalité ». On pourrait voir une analogie entre ces idées et ce que nous avons dit de l'épreuve-connaissance de soi, de l'*amor fati* et même de l'état dionysiaque, mais en les limitant toujours à cette partie de notre être qui est liée à la forme. Il existe toutefois une différence essentielle du fait que, pour la conscience existentialiste, la voie qui reconduit « en arrière » est bloquée, bloquée parce que cette conscience se heurte à quelque chose qui lui semble impénétrable, injustifiable, fatale même, dirons-nous. Sartre, en effet, va jusqu'à dire crûment que tout emploi particulier, lors de choix volontaires ou passionnels, rationnels ou irrationnels, de cette liberté à laquelle on ne peut échapper, intervient « lorsque les jeux sont déjà faits ». Le choix originel est donc comparé à l'acte de jeter la bille de la roulette, acte où tout est déjà décidé en puissance.

Nous nous trouvons, par conséquent, devant un curieux contraste entre deux thèmes distincts : celui d'une liberté informe ayant pour base le néant, et celui d'une sorte de destin, d'un « avant » déterminant qui au fond annulerait cette liberté ou la rendrait on ne peut plus illusoire. C'est le reflet d'une sensation intérieure typique, propre à l'époque de dissolution.

Compte tenu de ce fond, les deux thèmes de Heidegger, qui sans cela auraient pu correspondre à certains des éléments constitutifs, déjà indiqués, de l'attitude de l'homme intégré,

perdent beaucoup de leur sens. Il s'agit, d'une part, du concept de la décision (*Entschlossenheit* — la décision correspond à une action fidèle au Moi, lorsque l'on se réveille d'une vie banale et sans consistance), et, d'autre part, du concept de l'*instant* (en tant qu'ouverture active, et continue dans le temps, aux circonstances, au fur et à mesure qu'elles se présentent à nous comme autant d'occasions d'actualiser nos possibilités). Mais la correspondance n'est qu'extérieure. En effet, les perspectives qu'ouvre l'existentialisme ne semblent guère différer, au fond, de celles qu'offre la théologie théiste quand celle-ci parle de la « liberté créaturelle » : libre arbitre que Dieu a donné à l'homme, mais en lui laissant pour seule alternative, soit d'y renoncer, soit d'être brisé et damné s'il en fait vraiment usage sans accepter et suivre strictement, dans ses décisions et ses actions, la volonté et la loi divines.

Là où l'existentialisme reflète le climat d'un monde sans Dieu, ce cadre religieux fait évidemment défaut; c'est néanmoins la même situation qui subsiste, voilée, avec les mêmes complexes émotifs. Dans l'existentialisme qui a dévié dans un sens religieux (Jaspers, Marcel, Wust, etc., — sans parler des sous-produits italiens de ce courant) elle est formellement admise. Jaspers, par exemple, finit par restreindre la liberté existentielle à une liberté qui peut réaliser ou non ce qui se présente comme une possibilité (le projet), mais non pas le changer. Il en tire un impératif moral qu'il formule en ces termes : « C'est ainsi que tu dois être si tu es fidèle à toi-même. » En revanche, il ramène le mal, la non-valeur, à la volonté qui se nie parce qu'elle se contredit, parce qu'elle ne choisit pas ce qu'elle a déjà choisi d'être. En apparence ceci correspond de nouveau, en partie, à la voie que nous avons nous-mêmes tracée, mais, tout d'un coup, on retrouve la différence dont nous avons déjà parlé, à savoir la passivité devant une « situation-limite », devant son manque de transparence qui provoque le fourvoie-

ment et l'abdication. Jaspers cite justement le mot chrétien « que ta volonté soit faite » et ajoute : « Je sens avec certitude que dans ma liberté, je ne suis pas tel par ma propre vertu, mais que j'y suis donné à moi-même : je puis en effet manquer à moi-même, ne pas atteindre ma liberté. » Pour lui, la liberté suprême serait d'être « conscient de soi-même en tant que liberté à l'égard du monde et suprême dépendance de la transcendance », et il se réfère aussi à « l'appel caché, toujours incertain, qui vient de la divinité ».

Heidegger, lui-même, parle d'avoir soi-même devant soi, comme une « inexorable énigme » de l'être possible (du Moi) livré ou remis à lui-même, impliqué dans une possibilité donnée et à l'égard duquel le libre arbitre cesse désormais d'être indifférent : et pourtant cet auteur nie qu'il y ait un être quelconque dont dériverait l' « être-là », c'est-à-dire mon être concret, déterminé dans le monde et dans le temps. Bien plus, Heidegger ne trouve rien de mieux que de reprendre la notion de la « voix de la conscience » qu'il interprète comme un « appel qui vient de moi-même, et *pourtant d'au-dessus de moi* » quand je suis étourdi par le tapage de la vie extérieure inauthentique et banale où je n'avais tenu aucun compte du choix déjà accompli. Que Heidegger voie dans la « voix de la conscience » un phénomène objectif, constitutif de l' « être-là », et s'abstienne, en raison de la méthode « phénoménologique » qu'il suit, de l'interpréter dans un sens religieux ou moral, ceci ne change rien au caractère passif de l'expérience et à la « transcendance » correspondante (« au-dessus de moi ») de cette « voix »; pour lui, c'est donc comme si n'existaient pas les critiques de la période nihiliste qui ont montré toute l'imprécision et la relativité de cette « voix » du point de vue de sa valeur normative, objective et univoque.

Sartre aussi, lorsqu'il dit, à propos du « projet originel » : « Je me choisis entier dans un monde entier », conçoit bien

la possibilité d'un changement ayant une incidence sur le choix originel, mais il l'envisage comme une catastrophe, une menace abyssale qui plane sur l'individu de la naissance à la mort. Or, nous l'avons vu, ce n'est au contraire que dans des réveils de ce genre que la règle d'être absolument soi-même peut trouver sa consécration et sa suprême légitimation sous le signe de l'inconditionné et de la transcendance. C'est le second degré de la connaissance-épreuve de soi dont nous avons parlé. Nous pouvons constater à quel point cela est étranger à l'horizon des existentialistes en nous reportant encore une fois à Jaspers.

Celui-ci parle de l' « exigence inconditionnée » à travers laquelle se manifesterait « l'Etre, ou l'éternel, quelque nom que l'on donne à l'autre dimension de l'être » : il s'agit d'un impératif d'action ne comportant pas de motivations ni de justifications « objectives », rationnelles ou naturalistes. Ce serait — pourrait-on penser — l' « acte pur », détaché, celui dont, justement, nous venons de parler.

Le cadre, en soi, serait acceptable : « La perte des positions qui avaient été artificiellement considérées comme solides, rend possible des oscillations et cette possibilité, qui semblait un abîme, se révèle comme le royaume de la liberté : ce qui avait les apparences du néant se manifeste comme le moyen d'expression de l'être le plus authentique. » Mais à peine en vient-on à ce qui caractérise, selon Jaspers, l' « inconditionné caché qui, dans les situations extrêmes seulement, gouverne avec une silencieuse décision le cours de la vie », que l'on voit paraître à nouveau les catégories du « bien » et du « mal » à trois niveaux. Au premier niveau, est « mal » l'existence de l'homme qui reste dans le domaine du conditionné où se développe la vie des animaux, réglée ou déréglée, changeante et sans décision — et nous pourrions être d'accord jusque-là si Jaspers n'ajoutait pas que pareille existence doit être soumise aux « valeurs morales » (qui viennent d'où ? et se justifient par quoi ?) et s'il

établissait ensuite clairement qu'il ne s'agit pas ici du contenu de l'action mais bien d'une *forme* (ou esprit) différente selon laquelle on peut vivre *n'importe quelle action,* sans restrictions ni interdictions (n'en seraient donc pas nécessairement exclues les actions qui, chez un autre type d'homme, feraient partie de la vie « naturaliste » ou conditionnée). Au second niveau, le « mal » serait la faiblesse humaine devant ce que l'on devrait faire, la tromperie envers soi-même, l'impureté des motifs avec lesquels nous justifions à nos propres yeux certaines actions et certains comportements : et, là aussi, nous n'aurions, quant à nous, rien à objecter. Mais, au troisième niveau, le « mal » serait la « volonté du mal », c'est-à-dire la volonté de détruire tout ce qui est et a une valeur. Le « bien » serait au contraire l'amour; l'amour porterait vers l'être, établirait un lien avec la transcendance qui, en revanche, se dissoudrait dans l'affirmation égoïste du moi. Il n'est besoin d'aucun commentaire pour montrer combien « l'exigence inconditionnée » dont parle Jaspers serait, à ce compte, peu inconditionnée; on voit bien, même sans exalter ostensiblement, comme Nietzsche le fait si souvent, la conduite opposée, l'anomie, la cruauté et la dureté du « surhomme », que Jaspers est retombé en plein dans la sphère de la morale à fond religieux ou social et que l'exigence de la rupture « déconditionnalisante » dont nous avons parlé, à laquelle est liée la preuve suprême du rang ontologique d'un être et la vérification de sa souveraineté, n'a aucune place dans son système.

En conclusion de cette partie de notre analyse, on peut dire que l'existentialisme ne résout pas le problème fondamental qui est celui du rapport spécifique, positif et central avec la dimension de la transcendance. Or, seule la *place qu'occupe la transcendance en nous* peut décider de la valeur et du sens ultime des exigences existentialistes quant à l'acceptation absolue de « l'être-là », c'est-à-dire de ce que, selon un mode déter-

miné, je suis ou peux être. Qu'en fait il n'y ait aucune acceptation de ce genre, cela nous est confirmé en particulier par la façon dont les existentialistes conçoivent — quand ils le conçoivent et ne le laissent pas, au contraire, dans l'obscurité totale de l'absurde — l'acte prétemporel qu'ils ont tendance (avec raison) à placer, comme on l'a vu, à l'origine de l'individuation, quelle soit réelle ou possible. On trouve ici des thèmes qui reprennent presque ceux du pessimisme orphique ou schopenhauerien : l'existence, « l'être-là » est ressenti non seulement comme une « déréliction », comme un « rejet » irrationnel (*Geworfenheit*) dans le monde, mais aussi comme une « chute » (*Ab-fallen, Verfallen — Heidegger*) et tout simplement comme une dette ou une faute (c'est le double sens du mot allemand *Schuld*). L'angoisse existentielle serait suscitée aussi par l'acte ou le choix par lequel, obscurément, on a voulu être ce qu'on est ici ou ce que l'on doit (ou peut) être, donc par l'emploi qu'on a fait d'une liberté qui est transcendante d'une certaine façon, qui n'a ni sens ni explication, mais dont on reste responsable.

Tous les efforts philosophiques des existentialistes, de Heidegger et de Sartre en particulier, ne réussissent pas à donner un sens à pareilles idées qui dérivent, en réalité, d'un résidu caché et tenace de l'orientation religieuse extravertie, ou, plus précisément, de ce succédané de l'idée du péché originel qui s'exprime dans l'axiome de Spinoza : *Omnis determinatio est negatio.* En effet, on finit par nous dire que « l'être-là » serait coupable « par le simple fait d'exister »; l'existence, réelle ou comme simple projet, étant en tous cas déterminée, finie, laisse nécessairement hors de soi les infinies possibilités de l'être pur, toutes les possibilités qui auraient pu être aussi l'objet du choix originel. C'est pourquoi elle serait « coupable ». Cette idée est soulignée tout particulièrement par Jaspers : ma faute, c'est d'avoir dû choisir (et de n'avoir pas pu ne pas

choisir) *une seule* direction, celle qui correspond à mon être (réel ou possible) en niant les autres. De là découlent aussi la responsabilité et la « dette » que j'ai envers l'infini et l'éternel.

Il est clair que ces idées ne peuvent correspondre qu'à un type d'homme décentré par rapport à la transcendance au point de sentir celle-ci comme extérieure à lui, et d'être donc incapable de l'identifier avec le principe même de son propre choix et de sa propre liberté d'avant le temps (la contrepartie de cette attitude sera la sensation sartrienne de la liberté, précisément comme quelque chose d'étranger à soi, à quoi l'on est condamné). Une autre implication tacite et plus particulière de cette façon de voir est une conception rigide, fausse, substantialiste de la transcendance, de l'absolu, de l'être ou de l'infini, quel que soit le nom que l'on donne au principe d'où serait issu l'acte originel individualisant et « finissant » présenté comme une « chute ». Un exemple tiré de l'existence la plus ordinaire montre déjà l'absurdité de cette conception. C'est comme si, étant laissé parfaitement libre de passer une soirée comme je l'entends, au concert, à lire chez moi, à danser ou à boire, et ainsi de suite, je devais me sentir coupable et endetté pour la seule raison qu'en fin de compte j'aurais choisi une de ces possibilités à l'exclusion des autres. Celui qui est vraiment libre n'a aucun « complexe » ni souci de ce genre quand il fait ce qu'il veut et ne se sent pas « fini » ni déchu parce qu'il a exclu ainsi d'autres possibilités. Il sait qu'il aurait pu aussi faire autrement et seul un hystérique ou un névropathe peut, à cette pensée, ressentir quelque chose d'analogue à « l'angoisse existentielle ». Certes, la transparence de notre propre « fond originel », du *Grund,* peut présenter des degrés très différents, mais c'est l'orientation qui compte ici. Eprouvé à cette pierre de touche, l'existentialisme se juge de lui-même.

Si l'on veut, à titre de digression, se porter sur le plan abstrait de la métaphysique, ce sera pour dénoncer la faus-

seté et l'étroitesse de la conception d'un absolu et d'un infini condamnés à l'indétermination et à la fluctuation dans la possibilité pure. L'infini véritable est plutôt le libre pouvoir : pouvoir de se déterminer, qui n'a pas du tout le sens d'une négation, mais, au contraire, d'une affirmation; ce n'est pas la chute d'une sorte de « totalité » substantielle mais la simple utilisation du possible. Partant de cette idée, il est évidemment absurde de parler de l'existence comme d'une faute ou d'un péché parce qu'elle est déterminée. Rien, au contraire, n'empêche d'adopter le point de vue opposé, celui de la Grèce classique, par exemple, qui voyait, dans la limite et la forme, la manifestation d'une perfection, d'un accomplissement, et comme un reflet de l'absolu.

Il résulte donc de tout ceci que le type d'homme réceptif à ces idées existentialistes, se caractérise par une *volonté brisée* et qui reste brisée : la volonté (et la liberté) de l' « avant » auquel se rattache le mystère de « l'être-là », et la volonté (et la liberté) de ce même « être-là » dans le monde et dans la « situation » ne sont pas ressoudées (« ressouder les deux morceaux d'une épée brisée » est un thème qu'avait proposé le symbolisme de la littérature ésotérique et chevaleresque du Moyen Age). Si Jaspers affirme explicitement que la conscience de notre origine en tant qu'existence déterminée par un choix ne nous « possibilise » pas, c'est-à-dire qu'elle ne fait pas disparaître le nœud obscur, l'irrationnalité que représente ce choix en les rachetant dans la liberté (ou dans le pressentiment de la liberté), cela vient évidemment de ce que l'on se sent détaché de cette origine, coupé de la dimension de la transcendance, coupé de l'être originel. C'est pour cette même raison que Kierkegaard avait conçu la coexistence du « temporel » et de l' « éternel », de la transcendance et de l'individuation unique dans l'existence, comme une situation « dialectique », paradoxale, angoissante et tragique qu'il faut accepter comme elle

est, au lieu de la surmonter en posant nettement le second terme en fonction du premier de façon à recomposer en une unité ce qui dans l'homme « est fragment et mystère et terrible hasard ».

Quand le même Jaspers dit que sans la présence de la transcendance, la liberté ne serait que l'arbitraire sans aucun sentiment de culpabilité, il confirme le plus clairement du monde le rôle que joue la transcendance pour l'existentialiste : c'est une sorte de convive de pierre paralysant et angoissant. On la projette hors de soi, et l'on se trouve, par rapport à elle, a-centré, extérieur et dépendant. Ce sont là, en somme, les perspectives propres à la conscience religieuse, et l'on pourrait bien dire, à ce propos, que cette philosophie a fait beaucoup de bruit pour rien, qu'elle se trouve sur les prolongements du monde religieux en crise et non dans l'espace qui pourrait s'ouvrir, de façon positive, au-delà de ce monde. La transcendance, comme la liberté, au lieu d'apporter à l'existentialiste le calme, une incomparable sécurité, une pureté, une plénitude et une décision totale dans l'action, nourrit tous les complexes émotifs de l'homme en crise : angoisse, nausée, inquiétude, problématique de son être propre, sentiment de faute obscure ou de chute, « dépaysement », sentiment de l'absurde ou de l'irrationnel, solitude inavouée (inavouée chez certains, pleinement avouée chez d'autres, comme chez Marcel), invocation de l' « esprit incarné », poids d'une incompréhensible responsabilité — incompréhensible si l'on ne se réfère pas à des positions ouvertement religieuses (cohérentes alors) comme celles d'un Kierkegaard ou d'un Barth, où « l'angoisse » correspond au sentiment de l'âme seule, déchue et laissée à elle-même en présence de Dieu. Nous pouvons dire qu'en tout cela on assiste exactement à l'apparition de sentiments analogues à ceux dont Nietzsche avait prévu qu'ils assailleraient l'homme qui se serait rendu libre sans avoir pour cela la stature néces-

saire : sentiments qui tuent et brisent l'homme — l'homme moderne — si lui n'est pas capable de les tuer.

15. *Heidegger : fuite en avant et « être-pour-la-mort ». Débâcle de l'existentialisme.*

Pour compléter cette analyse « existentielle » du fond de l'existentialisme, il ne sera peut-être pas inutile de se référer encore à Heidegger qui, comme Sartre, rejette les « ouvertures verticales » (religieuses) et voudrait être « phénoménologiquement » agnostique.

On a vu que l'obscurité propre à l'existentialité s'accentue chez lui parce que l'homme est présenté comme n'ayant pas l'être en soi (ou derrière soi, comme sa racine) mais devant soi, presque comme quelque chose qu'il doit poursuivre et attraper. Il s'agit, ici, de l'être en tant que totalité des possibles à l'égard duquel on est coupable ou, selon l'autre sens du mot *Schuld,* débiteur. Pourquoi l'est-on, pourquoi faut-il ressentir cette nécessité de saisir à tout prix une totalité pandémique, on ne l'explique pas. Nous l'expliquerons nous-mêmes, en nous reportant encore une fois à ce que nous avons dit, à savoir que tout cela reflète la situation d'un homme qui, simplement, *subit* la manifestation ou l'activité de la transcendance presque comme une force contraignante, sans aucune liberté. C'est comme si les possibilités nécessairement exclues d'un être fini (finitude = négation, voir ci-dessus, p. 117) se projetaient dans des fins et des situations qui se déploient dans le temps; c'est comme si l'existant que l'on est avait cet être devant soi, avançant devant soi (le mot employé est, exactement, *Sich-vorweg-sein*) en un processus qui ne peut jamais aboutir à une véritable possession, en une succession « horizontalement extatique » (extase, ici, au sens littéral de sortir d'une stase) qui

constituerait la « temporalité authentique » : celle-ci, quoique toujours affectée de non-totalité, serait pour l'homme, tant qu'il vivrait, le seul sens de l'être qui lui est concédé. Ainsi se présentent les choses pour Heidegger.

L'horizon ne pourrait être plus sombre : l' « être-là », le moi, qui en soi-même est néant, qui a l'être hors de soi et devant soi et le poursuit, court ainsi dans le temps, dans la même position de dépendance que l'homme assoiffé à l'égard de l'eau, avec cette différence qu'il est inconcevable que l'on puisse jamais atteindre l'être si on ne le possède déjà (aucune violence ne peut jamais faire que ce qui n'est pas, soit — disaient les Eléates). De ce point de vue, la conception de la vie propre à l'existentialisme de Heidegger, pourrait être caractérisée par cette expression de Bernanos : *une fuite en avant.* Il est donc évidemment absurde de parler d'une « décision », d'une *Entschlossenheit,* dans un sens vraiment positif, à propos de chaque acte ou moment où se développe l' « extaticité horizontale » — alors que c'est justement de cela qu'il s'agirait chez le type d'homme qui nous intéresse; transformer foncièrement la structure et la signification du devenir, de l'existence dans le temps en lui enlevant son caractère d'obscure pesanteur, de besoin, de contrainte, de tension agitée, et en lui donnant, au contraire, celui d'une action et d'une vie décidée à partir d'un principe *existant,* détaché, libre par rapport à soi-même et à son action déterminée : comme il est normal lorsque, dans le moi, l'accent tombe ou a été déplacé sur la dimension de la transcendance, sur l'être.

On a parlé d'un « désir frénétique de vivre, de vivre à tout prix, qui n'est pas le fait du rythme de la vie en nous, mais du rythme de la mort ». C'est là un des traits les plus marquants de notre temps. On peut affirmer, sans risque de se tromper, que tel est, en dernière analyse, le sens de l'existentialisme de Heidegger, c'est-à-dire d'un existentialisme sans ouverture

franchement religieuse. C'en est le véritable contenu existentiel, quoi qu'il en puisse sembler à l'auteur lui-même.

Les idées de Heidegger sur la mort, très singulières par ailleurs, confirment cette interprétation. Ce n'est, au fond, que dans la mort qu'il entrevoit la possibilité d'atteindre cet être qui, dans la temporalité, nous échappe toujours et toujours nous devance. C'est pourquoi Heidegger parle de l'existence en général comme d'une « existence pour la mort », comme d'un « être pour la fin ». La mort dominerait l'être parce qu'elle mettrait un terme à la constante et irrémédiable privation, à la non-totalité de celui-ci, elle lui offrirait « sa possibilité la plus propre, inconditionnée et insurpassable ». Et l'angoisse de l'individu devant la mort — où prend fin le caractère fini de l' « être-là » — serait l'angoisse devant cette possibilité. Cette note émotive est, encore une fois, typique et significative; elle nous montre que même là (c'est-à-dire devant cette « fin » qui représenterait l' « accomplissement », selon le double sens du mot grec τέλος dans la doctrine traditionnelle de la *mors triumphalis*), un élément de passivité demeure. Et Heidegger en arrive à dénoncer comme une force d' « inauthenticité » et de diversion tranquillisante, non seulement l'obtuse indifférence à l'égard de la mort, mais aussi l'attitude qui pousse à voir un manque de virilité, une terreur lâche dans la préoccupation de la mort, l'angoisse de la mort, et qui approuve au contraire l'impassibilité à son égard. Il parle du « courage qu'il y a à éprouver de l'angoisse devant la mort » — chose inconcevable, pour ne pas dire ridicule, pour un type d'homme intégré.

Enfin, le caractère négatif de tout le développement existentiel, qui embrasse la mort et gravite autour d'elle, est à nouveau confirmé lorsque Heidegger parle de « la mort comme d'une projection dans le pouvoir-être proprement dit, inconditionné et insurpassable ». C'est comme s'il s'agissait d'un destin, au sens le plus sombre du mot. Et, de même que l' « avant »

de l' « être-là », l' « avant » de ce que je suis, reste en dehors de la zone éclairée de la conscience existentialiste de Heidegger (et d'autres existentialistes), de même l' « après la mort », le problème de la survivance et des états posthumes, d'une existence plus élevée ou plus basse après la vie mortelle est laissé dans l'obscurité totale. Heidegger traite encore moins de la « typologie de la mort », à laquelle une si large place fut accordée par les doctrines traditionnelles qui ont vu, dans les différentes façons d'affronter la mort, un facteur très important pour déterminer ce que peut représenter celle-ci et, encore plus, ce qui, selon les cas, peut se produire *post mortem.*

Les rares thèmes positifs qui apparaissent par hasard chez Heidegger sont donc neutralisés par des limitations essentielles. Certaines indications, comme celle ayant trait à la liberté qui « est le fondement » (c'est-à-dire la base de « cet être qui est notre vérité », « et, en tant que telle, est aussi l'abîme (sans fond) de l'être-là », sont dépourvues de toute véritable signification, de même que cette volonté de « se libérer de l'Egoïté (*Ichheit*, la qualité de ce qui est moi) pour se conquérir en un authentique soi-même » (ce qui renverrait justement à cette liberté abyssale). Lorsqu'on l'accuse de concevoir une liberté « anthropocentrique », Heidegger ne se presse pas de rappeler que pour lui l'essence de l'être-là est « extatique, donc *excentrique* » (*sic),* que donc la liberté redoutée est une erreur, si bien que, somme toute, il ne reste comme alternative que l'existence inauthentique qui est fuite devant soi et dispersion dans la vie sociale, quotidienne, insignifiante et banale, ou l'obéissance à l'appel de l'être qui se traduit par un « être-pour-la-mort » accepté, après que l'on ait, dans la vie, vainement poursuivi, comme une Fée Morgane, la totalité de l'être, c'est-à-dire que l'on ait vécu la transcendance exclusivement comme quelque chose qui se développe et agit dans l'individu et son devenir presque comme une *vis a tergo.*

Pour terminer, nous dirons un mot de l'échec final de l'existentialisme tel qu'il apparaît dans les vues de Jaspers sur le naufrage, l'échec et la débâcle (*das Scheitern*). Il s'agit d'abord du maintien de deux exigences peu compatibles. L'une concerne la libre réalisation de cet être que nous ne sommes pas, mais que nous pouvons être — et, à vrai dire, nous pourrions nous arrêter ici et résoudre en ces termes le problème existentiel : c'est la solution partielle, ou de premier degré, que nous avons déjà maintes fois examinée. En même temps, Jaspers, comme Heidegger, parle de l'aspiration de l'homme à étreindre l'être, non en tant que tel ou tel être particulier, mais en tant qu'être pur et total. Cette aspiration est destinée à échouer dans toutes ses formes positives. L'être pur peut se pressentir hors de nous-mêmes, à travers un « langage chiffré », à travers des symboles; mais, dans son essence, il est « transcendant » au sens négatif, c'est-à-dire qu'il ne peut être atteint d'aucune façon. L'objet de notre aspiration métaphysique la plus profonde présente ce caractère dans les « situations-limites », situations contre lesquelles nous ne pouvons rien. Ce seraient, par exemple, pour Jaspers, la faute, le sort, la mort, l'ambiguïté du monde, l'imprévu. Devant toutes ces situations qui nous « transcendent », on peut réagir soit « inauthentiquement », en se mystifiant soi-même, en se voilant la réalité, en tentant de s'évader, soit authentiquement, en regardant la réalité en face, avec désespoir et angoisse. Que cette alternative soit complètement fausse parce qu'il y a bien d'autres réactions possibles, comme celles que nous avons indiquées pour l'homme intégré, en dehors de tout ce que Sartre a mis en lumière concernant la liberté fondamentale et l'intangibilité du moi, il est à peine besoin de le souligner. Il est intéressant, en revanche, de voir quelle est, pour Jaspers, la solution correspondant à la réaction « authentique ». Cette solution consisterait à reconnaître sa propre défaite, son propre échec ou naufrage dans l'effort

accompli pour atteindre ou rejoindre l'être de quelque façon : ce n'est qu'à ce moment que, par un renversement du négatif en positif, on se trouverait en présence de l'être et que l'existence s'ouvrirait à l'être. « C'est chose décisive que la façon dont l'homme vit sa défaite (ou faillite ou naufrage — *Scheitern*) : ou elle lui reste cachée, pour l'écraser ensuite, à la fin, ou elle lui apparaît sans voiles, en le mettant en face des limites inéluctables de son « être-là »; ou l'homme cherche des solutions et des palliatifs inconsistants et fantastiques, ou il assume franchement le silence auquel l'inexplicable a droit. » Parvenu à ce point, il ne reste plus que la foi. La voie consisterait précisément, pour Jaspers, à désirer sa propre défaite, son naufrage, en suivant plus ou moins le conseil évangélique d'abandonner sa vie pour la gagner. Lâcher prise, abandonner la partie : « La volonté d'éternité, au lieu de repousser l'échec, y reconnaît sa vraie fin. » L'effondrement tragique de soi-même est identifié à l'épiphanie ou à l'ouverture de la transcendance. Ce serait exactement quand moi, en tant que moi, je vois que l'être m'échappe, que celui-ci se révélerait à moi et que je parviendrais à l' « éclaircissement » suprême de la dualité existentielle en moi — dualité d'où, depuis Kierkegaard, tout l'existentialisme est parti : c'est-à-dire que s'éclairerait le rapport entre mon existence finie et la transcendance. C'est une sorte d'ouverture, extatique et croyante, dans la défaite. A l'angoisse, au tourment de vivre, à la quête, à la tension, succéderait à ce prix un état de paix dont il est difficile de ne pas voir le fond christianisant, et même protestant (la théologie dialectique protestante).

La seule tentative faite par Jaspers pour dépasser des horizons si complètement « créaturels » s'exprime dans la conception de l' « englobant » (*das Umgreifend*). Il s'agit ici d'un écho lointain d'idées qui appartiennent aussi à l'enseignement traditionnel. Le problème se pose pour cette conscience duelle

qui est toujours portée à « objectiver », à opposer un « objet » à elle-même comme sujet, et qui ne pourra jamais atteindre par cette voie la racine dernière de l'être, de la réalité dans laquelle nous sommes contenus, qui est antérieure et supérieure à cette dualité. Jaspers semble admettre, cependant, que l'on puisse aller au-delà de la scission en objet-sujet et parvenir à l'expérience de l'unité, de l' « englobant »; il faut que disparaisse tout « objet » (ce que j'oppose à moi en tant que moi) et que se dissolve le moi. Mais étant donné que le sentiment de soi, comme nous l'avons déjà surabondamment montré, est le seul que connaisse le type d'homme envisagé par Jaspers, il est naturel qu'ici tout aboutisse à une autre sorte de naufrage, à la simple expérience « mystique » de qui « s'abîme dans le tout englobant » (ce sont là les propres termes de Jaspers). C'est l'équivalent du débouché confus, passif et extatique dans l'Etre par la mort, après avoir vécu la « vie-pour-la-mort » dont parle Heidegger : c'est la même antithèse de toute réalisation ou ouverture positive, claire et souveraine de la transcendance comme fond réel de l'être et de l' « être-là », en un dépassement effectif et créateur de l'état de dualité.

Nous pouvons conclure là-dessus notre analyse de l'existentialisme. En résumé, nous dirons que celui-ci reprend quelques-uns des thèmes nietzschéens, sans pourtant les dépasser, sauf en ce qui concerne le point que nous avons souligné dans l'examen qui précède : la transcendance est affirmée comme un élément constitutif de l'existentialité. Ce n'est que par là que l'existentialisme conduit vers le type d'homme qui nous intéresse; et la conséquence logique devrait en être une rupture avec tout naturalisme et toute religion immanente de la vie. Mais dans l'existentialisme l'introduction de cette dimension

nous fait retomber en pleine crise et toutes les solutions proposées à partir de complexes émotifs et sub-intellectuels — angoisse, faute, destin, « extranéité », solitude, inquiétude, nausée, problématique de l'être-là, etc. — se situent, non au-delà, mais en deçà du point que l'on pourrait atteindre en développant et rectifiant les positions post-nihilistes de Nietzsche.

Comme nous l'avons vu, chez Kierkegaard, chez Jaspers et chez Marcel, pour ne pas parler des autres représentants d'un « existentialisme catholique » que l'on fait passer pour un « existentialisme positif », la transcendance à laquelle on se réfère se réduit à celle qui est propre à la foi et à la dévotion : peu importe que l'on utilise ici une terminologie nouvelle, abstraite et abstruse, au lieu de la terminologie plus honnête de la théologie théiste orthodoxe. L'homme « libre » regarde à nouveau en arrière, vers les terres abandonnées et, par le moyen d'une « invocation » (c'est le terme qu'emploie Marcel), essaie de rétablir un contact tranquillisant avec le Dieu mort.

Dans l'ensemble, le bilan de l'existentialisme est négatif. Celui-ci reconnaît la dualité structurelle existence-transcendance, mais place le centre de gravité du moi, non sur le terme « transcendance », mais sur celui d' « existence ». La transcendance est, au fond, conçue comme l' « autre », alors qu'au contraire on devrait plutôt concevoir comme « autre » notre être déterminé, « situationnel », l' « être-là », par rapport au vrai Moi que l'on est, le premier ne représentant qu'une simple manifestation de celui-ci dans l'état humain, avec les déterminations qui y correspondent, déterminations relatives, car elles agissent souvent dans un sens qui varie avec l'attitude adoptée (comme nous l'avons dit, c'est en cela que consiste la contribution positive de l'analyse de Sartre). Et même si le rapport qui unit un terme à l'autre peut souvent paraître obscur et poser un problème — c'est même le seul vrai problème de la vie intérieure — ce n'est pas pour cela que doit disparaître en

l'homme intégré le sentiment de « centralité », de calme, de souveraineté, de supériorité vis-à-vis de soi-même, de « confiance transcendantale ».

Ainsi se confirme la différence fondamentale entre le type d'homme qui trouve un reflet de sa propre image dans la philosophie existentialiste et celui qui conserve, comme un *character indelebilis,* la substance de l'homme de la Tradition. L'existentialisme est l'expression de l'homme moderne en pleine crise, et non de l'homme moderne qui a surmonté cette crise. En est fort éloigné celui qui possède déjà cette dignité intérieure aussi naturelle que détachée dont nous avons parlé, de même que celui qui « erra longtemps en terre étrangère, perdu parmi les choses et les contingences », et qui, à travers crises, épreuves, destructions, dépassements, est revenu à lui-même, a retrouvé le Soi, et dans le Soi, dans l'être, s'est établi à nouveau d'une façon calme et inébranlable. En est très éloigné l'homme qui a su se donner une loi du haut d'une liberté supérieure et peut alors marcher sur cette corde tendue au-dessus de l'abîme dont on a dit : « Il est dangereux de traverser, dangereux de rester au milieu, dangereux d'avoir peur et de s'arrêter. »

Ce n'est peut-être pas une méchanceté de penser que l'on ne pouvait guère attendre mieux de spéculations d'hommes qui, comme presque tous les existentialistes « sérieux » (à l'opposé de ceux de la nouvelle génération en déroute), sont, comme nous l'avons dit, des « professeurs », de simples intellectuels en chambre dont la vie, mis à part leurs « problèmes » et leurs « positions », a été et est une vie de parfaits petits bourgeois : dans leur existence conformiste (sauf, chez certains, quelques emballements politiques à tendance libérale ou communisante), ils n'apparaissent guère « brûlés », ni au-delà du bien et du mal. C'est particulièrement chez ceux qui se révoltent contre la vie chaotique des grandes métropoles, ou ceux qui sont passés par les tempêtes de feu et d'acier et les destructions des dernières guer-

res totales, ou encore se sont formés dans le « monde des décombres », qu'auraient pu se trouver réunies les conditions d'une reconquête du sens supérieur de la vie et d'un dépassement existentiel, réel, et non pas théorique, de toute la problématique de l'homme en crise, et des points de départ auraient alors été éventuellement donnés, aussi, pour des formulations spéculatives correspondantes.

Pour terminer, il sera peut-être intéressant de donner un exemple de la valeur que pourraient prendre certains thèmes ébauchés par l'existentialisme s'ils étaient assimilés par un type d'homme différent et si on les rapportait à l'enseignement traditionnel. L'exemple nous est offert par la notion d'une sorte de décision, de choix transcendental, qui est, comme nous l'avons vu, pour une grande partie des existentialistes, la base de l' « être-là » de tout individu dans le monde, et de son éventail bien déterminé de possibilités et d'expériences représentant, à tout le moins, une ligne de moindre résistance et, éventuellement, la base de l'existence authentique et de la fidélité à soi-même.

Nous avons déjà rappelé que le monde traditionnel offrait un enseignement correspondant. Celui-ci n'appartenait pas même à la « doctrine interne », mais fit souvent partie de la conception générale, exotérique, de la vie, sous la forme de la doctrine de la préexistence (qu'il ne faut pas confondre avec celle de la réincarnation, laquelle n'en est que l'expression symbolique et populaire, absurde si elle est prise à la lettre). Le rejet de cette doctrine est une des limitations propres à la théologie théiste et créationniste qui a prévalu en Occident. Ce rejet a, d'une part, reflété et, de l'autre, encouragé la tendance à couvrir ou à taire l'existence de la dimension préhumaine et non humaine de la personne, de l' « être-là ».

Or, nous avons vu que le pressentiment de cette antique vérité a souvent joué un rôle dans l'existentialisme : il a été l'origine, soit de l'angoissante sensation d'une situation-limite in-

franchissable, obscure, voire tout bonnement absurde, soit du fourvoiement dont nous avons déjà parlé, propre à l' « abdication créaturelle ». Chez le type d'homme différencié dont nous nous occupons, le même pressentiment ne peut au contraire agir que comme il avait agi déjà dans les couches supérieures du monde traditionnel et il représente un élément absolument essentiel de l'attitude requise pour rester debout de nos jours et « chevaucher le tigre ». Comme ouverture à la doctrine de la préexistence, il engendre une force sans égale. Il ravive la conscience des origines et d'une liberté supérieure se manifestant au sein du monde, la conscience que l'on vient de loin et donc aussi celle d'une *distance*. Il en résultera des conséquences naturelles qui s'inscriront dans la ligne déjà indiquée : tout ce qui, dans l'existence humaine en tant que telle, pourrait sembler important et décisif, prendra un sens plus relatif, mais sans aucun rapport avec l'indifférence, l' « ataraxie » ou un sentiment d'exil. Ce n'est qu'en se fondant sur cette sensation que pourra s'ouvrir toujours plus, au-delà du Moi physique, la dimension de l' « être » et, partant, se renforcer la faculté de s'engager totalement et de se donner, sans exaltation ni transport, non par un élan purement vital, mais en vertu de la dualité dont nous avons déjà parlé à propos de l'action pure. Finalement, l'épreuve extrême qui peut facilement se présenter dans une époque comme celle-ci et celle qui la suivra — épreuve qui, comme nous l'avons dit, consiste à pouvoir être détruit sans pour autant être blessé — offre, au fond, un rapport étroit avec cette expérience vécue de la préexistence qui indique, elle, la direction à suivre pour parvenir à ressouder les « deux morceaux de l'épée ».

III

DISSOLUTION DE L'INDIVIDU

16. *Double aspect de l'anonymat.*

Afin d'appliquer à un domaine plus concret les points de références définis dans le chapitre précédent, nous examinerons maintenant le problème de la personnalité et de l'individu dans le monde contemporain.

Nombreux sont ceux qui déplorent aujourd'hui la « crise de la personnalité », et celui qui se pose encore en défenseur de la civilisation occidentale en appelle souvent aux « valeurs de la personnalité », qu'il considère comme un élément tout à fait essentiel de la tradition européenne.

Un problème se pose donc et il ne suffit pas, pour l'éclaircir, de s'en tenir aux attaques faciles contre le collectivisme, la mécanisation, la standardisation et la « désanimation » de l'existence moderne. Il faudrait, en outre, préciser clairement ce qui doit être sauvé. Mais les intellectuels qui prennent aujourd'hui à cœur la « défense de la personnalité » n'apportent aucune réponse satisfaisante à cette question parce qu'ils en restent à ce que nous avons déjà appelé le régime des formes résiduelles (cf. pp. 12 et sq.) et continuent, presque sans exception, à penser et à juger selon les catégories du libéralisme, du droit naturel ou de l'humanisme.

Le vrai point de départ doit se situer, au contraire, dans la distinction entre *personne* et *individu*. Au sens étroit, la notion d'individu est celle d'une unité abstraite, informe, numérique. Comme tel, l'individu n'a pas de qualités propres, ni rien, par conséquent, qui le différencie vraiment. Envisagés en tant que simples individus, on peut dire que tous les hommes (et femmes) sont égaux, de sorte que l'on peut leur attribuer des droits et des devoirs pareillement égaux, et une « dignité » présumée égale en tant qu' « êtres humains » (la notion d' « être humain » n'est qu'une transcription « dignifiée » de celle d'individu). Sur le plan social, ceci définit le niveau existentiel tel que le fixent le « droit naturel », le libéralisme, l'individualisme et la démocratie absolue. L'un des principaux aspects, et l'un des plus évidents, de la décadence moderne est précisément l'avènement de l'individualisme, conséquence de l'effondrement et de la destruction des précédentes structures organiques et hiérarchiques traditionnelles remplacées, en tant qu'élément de base, par la multiplication atomique des individus dans le monde de la quantité, autant dire par la masse.

Dans la mesure où la « défense de la personnalité » se fonde sur l'individualisme, elle paraît insignifiante et absurde. Il est illogique de prendre position contre le monde des masses et de la quantité, et ne pas se rendre compte que c'est précisément l'individualisme qui y a mené, au cours d'un de ces processus de « libération » de l'homme dont nous avons parlé, et qui se sont historiquement terminés par une volte-face dans la direction opposée. A notre époque, ce processus a désormais des conséquences irréversibles.

Si l'on considère le milieu, non pas social, mais proprement culturel, les choses ne sont différentes qu'en apparence. Ce milieu est resté, en quelque sorte, isolé, détaché de toutes les grandes forces actuellement en mouvement, et c'est seulement pour cela que l'équivoque subsiste. S'il ne s'agit plus, ici, d'in-

dividualisme atomique, l'idée de la personnalité reste quand même liée à un subjectivisme fondé sur l'individu, où la pauvreté, ou, tout simplement, l'absence de toute base spirituelle, est masquée par le talent littéraire et artistique, par un intellectualisme et une originalité sans racines et par une force créatrice dépourvue de toute signification profonde.

Il y a eu, en effet, en Occident, une collusion entre individualisme, subjectivisme et « personnalité » qui remonte à la Renaissance et s'est développée précisément au nom de cette « découverte de l'homme » que l'historiographie antitraditionnelle a exaltée, en passant sous silence la contrepartie dont nous avons parlé, c'est-à-dire le détachement plus ou moins conscient et complet à l'égard de la transcendance, ou en considérant tout simplement cette contrepartie comme un bien. Toute la splendeur et la puissance de la « créativité » de cette époque ne doivent pas faire oublier que telle est la signification de la tendance de base. Schuon a bien mis en lumière la véritable situation dans le domaine des arts : « Humainement parlant, certains artistes de la Renaissance sont grands, mais d'une grandeur qui devient petitesse devant la grandeur du sacré. Dans le sacré, le génie est comme caché; ce qui domine, c'est une intelligence impersonnelle, vaste, mystérieuse. L'œuvre d'art sacré a un parfum d'infinité, une empreinte d'absolu. Le talent individuel y est discipliné; il se confond avec la fonction créatrice de la tradition entière; celle-ci ne saurait être remplacée, et encore beaucoup moins surpassée, par les ressources de l'humain. » On peut dire la même chose de la façon dont la « personnalité » s'est affirmée sur d'autres plans à cette époque : depuis le type du Prince de Machiavel et ses incarnations historiques plus ou moins parfaites, jusqu'à celui des condottieri et des meneurs de peuple, et, en général, de toutes ces figures qui ont gagné la sympathie de Nietzsche parce qu'elles se caractérisaient par une accumulation prodigieuse, mais informe, de puissance.

Plus tard, cette façon d'accentuer le moi humain et individuel, base de l' « humanisme », ne devait se manifester que dans des sous-produits représentés par le « culte du moi » du XVIII[e] siècle bourgeois, associé à un certain culte esthétisant des « héros », des « génies » et des « aristocrates de l'esprit ». Mais c'est à un degré plus bas que se situent bon nombre des actuels « défenseurs de la personnalité » : chez eux, tout ce qui est vanité du moi, exhibitionnisme, culte de leur propre « intériorité », manie de l'originalité, jactance de brillants hommes de lettres et d'essayistes nourrissant souvent des ambitions mondaines, tout cela joue un rôle important. Même si l'on n'envisage que le seul domaine de l'art, le « personnalisme » est presque toujours lié à une pauvreté intérieure. Bien que se plaçant d'un point de vue opposé au nôtre, Lukàcs a fait cette juste remarque : « L'habitude actuelle de surévaluer et d'exagérer l'importance de la subjectivité créatrice correspond au contraire à la faiblesse et à la pauvreté de l'individualité chez les écrivains; plus ceux-ci sont obligés de recourir, pour se distinguer, à des « particularités » purement spontanées ou péniblement cultivées en serre, plus le bas niveau de la conception du monde fait craindre que toute tentative de dépasser l'immédiateté subjective ne nivelle complètement la « personnalité », et plus on donne de poids à une pure subjectivité immédiate que, précisément, l'on identifie quelquefois au talent littéraire ». Le caractère d' « objectivité normative » qui était propre à l'art véritable traditionnel disparaît complètement. La presque totalité de la production intellectuelle, dans le domaine culturel, appartient à ce que Schuon a justement qualifié de « stupidité intelligente ». Nous ne nous attarderons pas, pour l'instant, sur ce point — nous y reviendrons un peu plus loin — et ne signalerons qu'en passant, dans un autre domaine, qu'on peut voir dans les « idoles » actuelles la vision populaire *up to date*, poussée jusqu'au ridicule, du « culte de la personnalité ».

Pour l'instant, ce qu'il nous intéresse plutôt de noter, c'est que de nombreux processus objectifs du monde contemporain tendent, sans aucun doute, à éliminer et à faire disparaître ces formes de la « personnalité » individualiste. Etant donné la situation générale, nous ne considérons pas qu'il s'agisse là d'un phénomène purement négatif pour le type d'homme que nous avons exclusivement en vue; au contraire : nous dirons même que plus se développera, pour des raisons intrinsèques ou extrinsèques, la dissolution des valeurs de la personnalité, et mieux cela vaudra.

Telle est la prémisse. Pour continuer notre analyse, il faut sortir de l'équivoque et clarifier les idées; chose qui ne deviendra possible que si l'on remonte au sens légitime et originel du terme « persona ». On sait qu'à l'origine « persona » voulait dire « masque » : les masques que portaient les acteurs anciens pour jouer un certain rôle, pour incarner un personnage déterminé. Pour cette raison, le masque avait quelque chose de *typique,* de non individuel, surtout quand il s'agissait de masques divins (ceci apparaît encore plus nettement dans nombre de rites archaïques). C'est précisément ici que nous pouvons reprendre et appliquer les idées déjà exposées au chapitre précédent sur la structure duelle de l'être : la « personne » est ce que l'homme représente concrètement et sensiblement dans le monde, dans la situation qu'il assume, *mais toujours comme une forme d'expression et de manifestation d'un principe supérieur qui doit être reconnu comme le vrai centre de l'être* et sur lequel se place ou devrait se placer l'accent du Soi.

Un « masque » est quelque chose de bien précis, délimité et structuré. L'homme, en tant que « personne » (= masque), se différencie déjà par là du simple individu, a une forme, est lui-même et appartient à lui-même. C'est pourquoi les valeurs de la « personne » ont fait, de toutes les civilisations de caractère traditionnel, des mondes de la qualité, de la différencia-

tion, des types. Et la conséquence naturelle fut un système de relations organiques, différenciées et hiérarchiques, ce qui n'est bien évidemment pas le cas, non seulement dans les régimes de masses, mais aussi dans les régimes d'individualisme, de « valeurs de la personnalité » et de démocratie, dignifiée ou non.

Tout comme l'individu, la personnalité elle-même est, en un sens, fermée au monde extérieur, et toutes les revendications existentialistes dont nous avons déjà reconnu la légitimité, à notre époque, sont valables pour elle. Mais, à la différence de l'individu, la personne *n'est pas fermée vers le haut.* L'être personnel n'*est* pas lui-même, mais *a* lui-même (rapport entre l'acteur et son rôle) : il est *présence* à ce qu'il est, non pas coalescence avec ce qu'il est. Nous connaissons déjà cette structuration essentielle. De plus, une sorte d'antinomie doit être mise en lumière : pour être vraiment telle, il faut que la personne se réfère à quelque chose qui est plus que personnel. Si cette référence fait défaut, la personne se transforme en « individu » et il en résulte l'individualisme et le subjectivisme. Alors, au cours d'une première phase, l'impression pourra naître que les valeurs de la personnalité se conservent et même se renforcent parce que le centre s'est, pour ainsi dire, transporté davantage vers l'extérieur, s'est plus extériorisé — et c'est exactement le cas de l'humanisme culturel et créateur dont nous avons parlé plus haut et, en général, de ce que l'on appelle les « grandes individualités ». Il est clair, toutefois, que la « défense de la personnalité » est chose précaire à ce niveau, car on est déjà passé dans le domaine du contingent; plus rien n'agit qui ait des racines profondes et la force de l'originel. Désormais, ce qui est personnel perd non seulement sa valeur symbolique, sa valeur de signe de quelque chose qui le transcende et le porte, mais aussi, peu à peu, son caractère typique, c'est-à-dire positivement anti-individualiste, qui n'était dû qu'à cette référence supérieure.

Là ou subsiste encore une forme indépendante, celle-ci s'affirme dans un régime de désordre, d'arbitraire, de pure subjectivité.

Pour mieux nous orienter, il convient de préciser le sens que revêt la « typicité » dans un milieu traditionnel. Elle est le point de rencontre entre l'individuel (la personne) et le supra-individuel, la limite entre les deux correspondant à une forme parfaite. La « typicité » désindividualise, en ce sens que la personne incarne alors essentiellement une idée, une loi, une fonction. On ne peut plus parler dans ce cas d'individu au sens moderne du mot; les traits accidentels de l'individu s'effacent devant une structure significative qui pourra reparaître, presque identique, partout où la même perfection sera atteinte. L'individu se fait « typique », ce qui revient à dire supra-personnel. Conformément à la formule : « Le Nom absolu n'est plus un nom », il est anonyme. Et la traditionnalité au sens le plus haut est une sorte de consécration de cet anonymat, ou un acheminement vers lui dans un champ d'action et un cadre déterminés. On pourrait aussi parler d'un processus d' « universalisation » et d' « éternisation » de la personne; mais ces expressions ont été banalisées par un usage plus ou moins réthorique et abstrait, qui a recouvert la signification concrète et existentielle qu'elles pouvaient avoir. Il sera donc préférable de définir la situation dont il s'agit comme celle d'un être en qui le principe supra-individuel — le Soi, la transcendance — reste conscient, et donne à son « rôle » (à la personne) la perfection *objective* propre à une fonction et à une signification données.

Il s'ensuit qu'il existe deux façons de concevoir l'impersonnalité, qui sont à la fois analogues et opposées : l'une se situe au-dessous, l'autre au-dessus du niveau de la personne; l'une aboutit à l'individu, sous l'aspect informe d'une unité numérique et indifférente qui, en se multipliant, produit la masse anonyme;

l'autre est l'apogée typique d'un être souverain, c'est la *personne absolue.*

Cette deuxième possibilité est à la base de l'anonymat actif que l'on retrouve dans les civilisations traditionnelles, et correspond à une direction opposée à toute activité, création ou affirmation uniquement fondée sur le moi. Comme nous l'avons dit, ce qui est personnel devient impersonnel; conversion, paradoxale en apparence, qu'atteste le fait qu'il existe vraiment une grandeur de la personnalité là où l'œuvre est plus visible que l'auteur, l'objectif que le subjectif, là où, sur le plan humain, quelque chose transparaît de cette nudité, de cette pureté, qui est le propre des grandes forces de la nature : dans l'histoire, dans l'art, dans la politique, dans l'ascèse, dans tous les domaines de l'existence. On a pu parler d'une « civilisation de héros anonymes »; mais l'anonymat a existé aussi dans le domaine de la spéculation lorsqu'on tenait pour évident que ce que l'on pense selon la vérité ne peut être signé du nom d'un individu. Nous rappellerons aussi la coutume consistant à abandonner son nom, à en prendre un autre qui désigne, non plus l'individu, l'homme, mais la fonction ou la vocation supérieure, lorsque la personnalité a été appelée à une très haute tâche (royauté et pontificat, ordres monastiques, etc.).

Tout ceci trouve la plénitude de son sens dans un milieu traditionnel. Dans le monde moderne, à l'époque de la dissolution, on ne peut indiquer, dans ce domaine comme dans les autres, qu'une direction essentielle. Nous nous trouvons ici en présence de l'aspect particulier d'une situation qui comporte une alternative et une épreuve.

17. *Destructions et libérations dans le nouveau réalisme.*

Nous avons dit que la crise des valeurs de l'individu et de la personne est destinée, dans le monde moderne, à revêtir le carac-

tère d'un processus irréversible et général, malgré l'existence d' « îles » ou « réserves » résiduelles où, reléguées dans le domaine de la « culture » et des idéologies creuses, ces valeurs conservent encore une apparence de vie. Pratiquement, tout ce qui est lié au matérialisme, au monde des masses et des grandes villes modernes, mais aussi et surtout, tout ce qui appartient en propre au règne de la technique, à la mécanisation, à des forces élémentaires réveillées et contrôlées par des processus objectifs — enfin, les effets existentiels de catastrophiques expériences collectives, telles que les guerres totales avec leurs froides destructions, tout cela frappe mortellement l' « individu », agit de façon « déshumanisante », réduit toujours davantage ce que le monde bourgeois d'hier offrait de varié, de « personnel », de subjectif, d'arbitraire et d'intimiste.

C'est Ernst Jünger, peut-être, qui, dans son livre *Der Arbeiter,* a le mieux mis ces processus en évidence. On peut le suivre sans hésiter, lorsqu'il prévoit que les processus en cours dans le monde actuel auront pour conséquence que le « type » remplacera l'individu en même temps que s'appauvriront le caractère et le mode de vie de chacun et que se désagrégeront les « valeurs culturelles » humanistes et personnelles. En sa majeure partie, la destruction est subie, l'homme d'aujourd'hui en est simplement l'*objet.* Elle aboutit alors au type d'homme vide, répété en série, qui correspond à la standardisation, à la plate uniformité, qui est « masque » au sens négatif : produit multipliable et insignifiant.

Mais ces mêmes causes, ce même climat et ces mêmes destructions spirituelles peuvent imprimer un cours actif et positif à la désindividualisation. C'est cette possibilité qui nous intéresse et que doit considérer le type d'homme différencié que nous avons en vue. Jünger avait déjà fait allusion à ce qui avait parfois surgi dans « des températures extrêmes qui menacent la vie », particulièrement dans la guerre moderne, guerre des

matériels où la technique se retourne contre l'homme, en utilisant tout un système de moyens de destruction et l'activation de forces élémentaires, forces auxquelles l'individu qui combat, s'il ne veut être brisé — brisé physiquement, mais surtout spirituellement — ne peut tenir tête qu'en passant à une nouvelle forme d'existence. Celle-ci se caractérise d'abord par une lucidité et une objectivité extrêmes, ensuite par une capacité d'agir et de se « tenir debout » soutenue par des forces profondes, qui se situent au-delà des catégories de l' « individu », des idéaux, des « valeurs » et des fins de la civilisation bourgeoise. Il est important ici que la vie se marie naturellement au risque, au-delà de l'instinct de conservation, parce que des situations peuvent se présenter où ce serait à travers la destruction physique elle-même que l'on atteindrait le sens absolu de l'existence et que l'on réaliserait la « personne absolue ». Nous pourrions parler en ce cas d'un aspect limite du « chevauchement du tigre ».

Jünger a cru trouver un symbole de ce style dans le « soldat inconnu » (en ajoutant cependant qu'il existe non seulement des soldats inconnus, mais aussi des chefs inconnus); en dehors de ce qui a pu se passer dans des situations dont aucun communiqué n'a jamais fait part, dans des actions anonymes qui sont restées sans spectateurs, qui n'ont prétendu ni à la reconnaissance ni à la gloire, qui ne se sont parées d'aucun héroïsme romantique, bien que l'individu physique y risquât sa vie, en dehors de ces cas, Jünger souligne qu'au cours de ce genre de processus des hommes d'un type nouveau tendent à se former et à se différencier, que l'on reconnaît à leur comportement, voire à leurs traits physiques, à leur « masque ». Ce type moderne a la destruction derrière lui, il ne peut plus être compris en partant de la notion d' « individu », il est étranger aux valeurs de l' « humanisme ». Mais l'essentiel est de reconnaître la réalité de processus qui, s'ils se manifestent avec

une particulière intensité dans la guerre totale, moderne, se répètent sous des formes différentes et à des degrés différents d'intensité, même en temps de paix, dans toute l'existence moderne hautement mécanisée, lorsqu'ils trouvent une matière adéquate; ils tendent, pareillement, à abattre l'individu et à le supplanter par un « type » impersonnel et interchangeable que caractérise une certaine uniformité — visages d'hommes et de femmes revêtant précisément le caractère de masques, « masques métalliques chez les uns, masques cosmétiques chez les autres » : quelque chose, dans les gestes et dans l'expression, comme une « cruauté abstraite » qui correspond à la place toujours plus grande qu'occupe dans le monde actuel tout ce qui est technique, nombre, géométrie, et se rapporte à des valeurs objectives.

Ce sont là, indubitablement, quelques-uns des aspects essentiels de l'existence contemporaine, à propos desquels on a parlé d'une nouvelle barbarie. Mais, encore une fois, quelle est la « culture » qui en serait l'opposé et devrait servir de refuge à la « personne » ? Il n'y a pas ici de points de référence vraiment valables. Jünger se faisait certainement illusion en pensant que le processus actif de « dépersonnalisation » typique correspond au sens principal de l'évolution d'un monde qui est en train de dépasser l'époque bourgeoise (lui-même devait d'ailleurs, par une sorte de régression, aboutir peu à peu à un point de vue tout à fait différent). Ce sont, au contraire, les processus destructifs et passifs actuellement prévalents qui exercent et exerceront de plus en plus une action déterminante, dont ne peut naître qu'une blême uniformation, une « typification » privée de la dimension de la profondeur et de toute « métaphysique », et qui se situe ainsi à un niveau existentiel plus bas que celui, déjà problématique, de l'individu et de la personne.

Les possibilités positives ne peuvent concerner qu'une très

petite minorité, composée uniquement des êtres en qui, précisément, préexiste ou peut s'éveiller la dimension de la transcendance. Et ceci nous ramène, comme on le voit, au seul problème qui nous intéresse. Seuls ces êtres peuvent procéder à une évaluation toute différente du « monde sans âme » des machines, de la technique et des grandes villes modernes, de tout ce qui est pure réalité et objectivité, qui apparaît froid, inhumain, menaçant, dépourvu d'intimité, dépersonnalisant, « barbare ». C'est justement en acceptant pleinement cette réalité et ces processus que l'homme différencié peut s'essentialiser et se former selon une équation personnelle valable; en activant en lui la dimension de la transcendance, en brûlant les scories de l'individualité, il peut extraire la personne absolue.

Il n'est pas nécessaire, pour cela, de considérer exclusivement des situations exceptionnelles et extrêmes. Il s'agit du style général d'un nouveau réalisme actif qui libère et ouvre des voies même au sein du chaos et de la grisaille. La machine elle-même peut ici devenir un symbole, ainsi que tout ce qui, dans certains secteurs du monde moderne, s'est créé dans un esprit purement fonctionnel (en architecture, notamment). Comme symbole, la machine incarne une forme née de moyens adaptés exactement et objectivement à une fin, où tout ce qui est superflu, arbitraire, « dispersif » ou subjectif est exclu; c'est une forme qui réalise avec précision une idée (l'idée, ici, de la fin à laquelle elle est destinée). Sur son plan, elle a donc, en quelque sorte, la même valeur que la forme géométrique pure dans le monde classique, le chiffre en tant qu'entité et le principe dorique du « rien de trop ». On a parlé d'une « métaphysique » de la machine et de nouveaux « archétypes » qui s'annoncent dans les formes mécaniques et fonctionnelles parfaites de notre temps. Si cela n'a aucun sens sur le plan prosaïque de la réalité matérielle et quotidienne moderne, cela en a un, précisément, sur le plan du symbole, plan sur lequel nous n'avons nullement en

vue la « mécanisation », la « rationalisation » et l'utilitaire, mais bien la valeur de la forme et l'amour de la forme où il ne faut pas confondre l'objectivité avec le manque d'âme et où l'on peut même retrouver la voie, déjà indiquée, de la perfection impersonnelle en toute œuvre.

Il est intéressant de noter que parmi les divers mouvements qui se sont manifestés après la première guerre mondiale, une tendance de ce genre s'était dessinée, qui avait pour mot d'ordre « la nouvelle objectivité » (*Neue Sachlichkeit*). Un livre comme celui de F. Matzke : *Jugend bekennt : so sind Wir!* « montre qu'il ne s'agissait pas d'aspirations susceptibles de se satisfaire sur le plan des arts et de la littérature, mais bien de la forme intérieure que des processus objectifs et généraux de l'époque avaient imprimée à un certain type d'homme de la nouvelle génération sans que celui-ci l'ait voulu. Sur ce plan un réalisme pouvait se définir en termes de froideur, de clarté, de sérieux et de pureté : rupture avec le monde des sentimentalismes, des « problèmes du moi », du tragique mélodramatique, de tout l'héritage du crépuscularisme, du romantisme, de l'idéalisme et de l' « expressionnisme » — un réalisme comportant le sentiment de la vanité du Moi et le refus de se donner de l'importance en tant qu'individu. Matzke écrivait : « Nous sommes objectifs parce que, pour nous, la réalité des choses est grande, infinie, et tout ce qui est humain est trop petit, conditionné et souillé par l' « âme ». » Il parlait du langage des choses et des actes qu'il fallait substituer à celui des sentiments, d'une forme intérieure qui n'a rien à faire avec les livres, la culture ou la science, de sorte qu'elle peut être bien plus nette chez le « barbare » que chez le « civilisé » du monde bourgeois. C'est pourquoi on avait parlé d' « objectivité ascétique », et rappelé la formule de Strawinsky : « geler les choses ».

Il importe de souligner qu'il n'y a à la base de cette attitude ni pessimisme, ni « philosophie du désespoir » déguisée : non

que l'on ait poursuivi des valeurs et des buts dont on reconnaît désormais qu'ils sont illusoires, impuissants à diriger la réalité ou inadéquats par rapport à celle-ci : c'est leur sens même qui est inexistant, et c'est pourquoi l'action est libre, dans une atmosphère pure et froide. Matzke, pour trouver des analogies dans le domaine de l'art, se reportait aux critères sur lesquels s'était réglé Albrecht Schaeffer quand il traduisit Homère : rendre « la hauteur du lointain, du différent, de l'étranger », mettre en relief « non ce qui est épisodique et sentimental, mais une monumentale grandeur, laconique, rigide plus qu'émouvante, énigmatique plus que familière, obscure et grave plus que lisse et polie ». En effet, les traits essentiels de cette nouvelle attitude consistaient justement dans la distance, l' « extranéité », la hauteur, la « monumentalité », le laconisme, dans le détachement par rapport à tout ce qui est chaud voisinage, « humanité », effusion, « expressionisme » : le style de l'objectivité dans les figures, de la froideur et de la grandeur dans les formes.

Mais, en dehors de l'art, il s'agissait des traits généraux d'un comportement et du sentiment de l'existence, car au fond la thèse selon laquelle l'art serait une des possibilités humaines les plus hautes et révélerait l'essence de l'univers semblait, à juste titre, dépassée et anachronique. L'amour de la clarté fait partie du style objectif : « Mieux vaut laid et net que beau et voilé. » Il faut que le monde redevienne stable, calme, clair et nu. « En dernière analyse, même la vie de l'âme compte pour nous à titre de chose, de fait qui existe, avec les mêmes caractères d'objectivité et de fatalité » — écrivait Matzke. « Plutôt que de regarder le monde en partant de l'âme, c'est du monde que nous regardons l'âme. Et alors tout nous semble plus clair, plus naturel, plus évident, et ce qui n'est que subjectif nous semble de plus en plus insignifiant et risible. »

Après la première guerre mondiale, l'architecture fonctionnelle reçut son impulsion de courants analogues à ceux de la *Neue*

Sachlichkeit. Ce sont des courants où est apparu, en général, le thème d'un nouveau classicisme, compris justement comme une tendance à la forme et à la simplification, au « dorique » linéaire et essentiel, affirmé par opposition à l'arbitraire, au fantastique et au « gracieux » de l'art bourgeois individualiste qui prévalait antérieurement. On peut rappeler aussi l'*Esprit nouveau* qui, en France, eut des liens particuliers avec les représentants de l'architecture fonctionnelle. Et au moment où Bontempelli lançait le « novecentismo », une exigence analogue se faisait jour en Italie aussi, bien qu'elle fût limitée à un dilettantisme d'hommes de lettres et en restât aux simples « intentions ». Bontempelli avait alors opposé à l' « âge romantique qui va de Jésus-Christ aux ballets russes (?) », l'âge nouveau qui aurait dû se développer sous le signe d'un « réalisme magique » et d'un « nouveau classicisme », tandis que d'autres parlaient du nouveau style dorique de l'époque des gratte-ciel, des métaux blancs et du cristal.

Bien qu'il n'ait, intrinsèquement, que peu de rapport avec ce qui nous intéresse, ce nouveau réalisme renferme des « valences » qui peuvent être rapportées à un plan supérieur, spirituel, lorsqu'on s'engage dans la tâche de retourner, dans le sens positif, les expériences du monde le plus moderne. Il existe aujourd'hui des processus objectifs qui représentent indubitablement un appauvrissement par rapport au monde précédent de l'individu et de la « personne » et à ses survivances. Pour celui qui maintient la tension intérieure propre à la dimension de la transcendance, cet appauvrissement peut acquérir le caractère positif d'une simplification et d'une « essentialisation » de l'être dans un monde spirituel en décomposition.

Puisque nous avons jugé bon de parler des « valences » du nouveau réalisme, bien que celles-ci soient en général complètement « couvertes », il nous faut tracer rapidement une ligne de démarcation très nette entre le réalisme susceptible de contenir,

en puissance, la signification dont nous avons parlé et ces sous-produits, appartenant au nihilisme pur, que sont le néo-réalisme et le réalisme marxiste; distinction qui s'impose d'autant plus qu'il y a eu des collusions entre le premier et les deux autres.

En général, ces sous-produits se sont manifestés presque exclusivement dans le domaine de l'art et de la critique littéraire et, ceci, en fonction de la politique. Il est inutile de parler du néo-réalisme qui est apparu en Italie après la seconde guerre mondiale. Il s'est caractérisé par une tendance très nette à présenter comme une réalité humaine, dans le domaine artistique (où cette attitude s'est épuisée grâce à un heureux concours de circonstances), les seuls côtés les plus triviaux et les plus mesquins de l'existence, en s'attachant de préférence aux couches sociales les plus basses et les plus vulnérables. Ce réalisme dépourvu de toute profondeur, même virtuelle, a servi de formule sophistiquée à certains intellectuels bourgeois déguisés en hommes de la rue. Quand ce ne sont pas les lieux communs du *pathos* des misérables, ce n'est souvent que goût de la laideur et autosadisme, se manifestant dans l'étalage complaisant de tout ce qui, dans l'homme, est abjection, corruption et faillite. Il y a toute une classe de romans — il est inutile de citer des noms — où cette tendance se manifeste sans équivoque, mêlée parfois aux variétés les plus irrationnelles et les plus obscures de l'existentialisme. Il est tellement évident que le caractère de « réalité » a été abusivement monopolisé par ce qui, même dans la vie actuelle, n'est qu'une partie de la réalité totale, que cela ne vaut pas la peine d'y insister davantage.

Il est plus intéressant de noter l'usage tendancieux que fait de ce que l'on devrait appeler, plutôt que réalisme, un « vérisme » de portée fort limitée, le « nouveau réalisme » d'observance marxiste. Celui-ci met en évidence ces aspects unilatéraux de l'existence dont nous venons de parler, à des fins de propagande et d'action politico-sociales, en partant de la formule

rebattue selon laquelle « la détérioration de l'humanité est la conséquence de la structure économico-sociale bourgeoise et capitaliste ». Nous avons déjà expliqué ce qu'est l' « intégrité humaine » qui est envisagée ici : c'est celle du « dernier homme » de Nietzsche, c'est celle d'un troupeau de bœufs socialisés. Le « réalisme » et l'anti-idéalisme qui lui correspondent doivent être jugés de cette façon. La polémique antibourgeoise et anti-individualiste qu'ils inspirent a pour seul objectif la régression de l'individu à une vie purement collective (« sociale »), dominée par des valeurs matérielles et économiques; régression qui est présentée comme une « intégration » et un « nouvel humanisme prolétaire » (Lukàcs laisse échapper le vrai terme quand il parle d'un « humanisme plébéien »). Le réalisme ici semblerait s'identifier à un primitivisme trivial (c'est la forme particulière, dans le monde où Dieu est mort, de l'anesthésie existentielle dont nous avons parlé). Mais la vérité, c'est que, comme on le sait, le réalisme en question tire son caractère spécifique de la théorie du matérialisme historique et d'autres conceptions qui, alors qu'elles se voudraient objectives et « scientifiques », ne sont, en réalité, que « mythologie » et pure idéologie, exactement au même degré que celles qui correspondent aux grands mots méprisés, écrits en lettres majuscules, de l' « idéalisme bourgeois ». Les mots de ce genre ne sont pas vraiment éliminés du fond du « nouveau réalisme » marxiste, mais sont remplacés par d'autres, d'un niveau encore plus bas, qui servent de centre à une mystique nihiliste *sui generis* en se traduisant en idées-force destinées à agir sur les couches sub-intellectuelles des masses. Ceci enlève tout caractère « réaliste » au « réalisme marxiste » et montre que celui-ci est bien loin d'avoir atteint le point zéro des valeurs, et reste donc étranger à ce qui peut naître à la fois d'une vue claire, détachée, objective de l'existence, et d'une incapacité positive, existentielle à se soumettre encore à des « mythes » de quelque ordre qu'ils soient. Ce dernier trait corres-

pond, au contraire, à l'exigence la plus profonde du « nouveau réalisme » dont nous nous sommes occupés plus haut, de la *Neue Sachlichkeit* et d'autres tendances voisines dont on peut retenir ce qui, de notre point de vue, a un contenu positif : une simplification qui, tout en comportant un appauvrissement et une décoloration par rapport aux « valeurs de la personne », n'est pas nécessairement liée à une chute de niveau et peut donner lieu, chez l'homme libre, à une forme de comportement adaptée aux structures objectives du monde contemporain.

18. L' « *idéal animal* ». *Le sentiment de la nature.*

La dimension de la transcendance peut aussi être activée dans les réactions existentielles aux processus récents qui ont porté et portent encore à une rupture progressive de nombreux liens naturalistes, et donc à des états de « déracinement ».

Il est évident que le climat casanier de la vie bourgeoise disparaît de plus en plus, et de façon irréversible, du fait des progrès de la technique, des moyens de communication, de la possibilité de couvrir de grandes distances, sur terre, par mer ou dans les airs, et d'accéder aux contrées les plus lointaines. La vie moderne se déroule dans un milieu de moins en moins protégé, recueilli, qualitatif et organique; la possibilité nouvelle de voyager facilement, de se déplacer rapidement, de se retrouver en peu de temps dans des paysages et des pays lointains, nous ont introduits dans le vaste monde. D'où une tendance à une large expérience cosmopolite, à une expérience de « citoyen du monde » au sens matériel et objectif, non idéologique et encore moins humanitaire du terme. A tout le moins, le temps du « provincialisme » sous toutes ses formes est révolu.

Pour déterminer ce que la généralisation de cet état de choses peut apporter de positif à un homme différencié et en pleine

possession de lui-même, il faut se reporter à quelques idées propres à certaines variétés d'ascèse traditionnelle. Le caractère métaphysique de « transit », qui est celui de l'existence terrestre, et le détachement du monde, y ont reçu deux expressions caractéristiques, à la fois symboliques et orientées vers la réalisation; la première fut la vie érémitique, qui allait jusqu'à l'isolement dans les lieux déserts et sauvages, la seconde, la vie errante : n'avoir ni maison ni terre, aller de par le monde. Cette seconde voie fut aussi celle de certains Ordres religieux occidentaux; dans le bouddhisme ancien, elle fut liée à la notion particulière de « départ », début de l'existence non profane, et, dans l'hindouisme, au dernier stade de la vie. On retrouve, en partie, une signification analogue dans l'idée de la « chevalerie errante » du Moyen Age et l'on peut y adjoindre les figures énigmatiques et, en d'autres temps, déconcertantes, des « nobles voyageurs » dont on ne connaissait pas la patrie, qui n'avaient pas de patrie, ou à qui l'on ne devait pas demander quelle était leur patrie.

Sous cette réserve que le cas qui nous intéresse est différent de celui de l'ascète qui se rend étranger au monde, on peut dire que les situations décrites, telles qu'elles se présentent dans la civilisation actuelle, envahie par la technique, peuvent éventuellement servir de stimulant pour des réalisations de ce genre. De même que dans une grande cité, où règne la masse, au milieu du fourmillement d'êtres presque irréels, sans visage, on peut souvent éprouver un sentiment profond d'isolement ou de détachement, de façon plus naturelle peut-être que dans la solitude des landes et des montagnes, de même ce que nous venons de dire des techniques ultra-modernes de communication qui font disparaître les distances, et de l'élargissement des horizons de l'homme actuel aux dimensions de la planète, peut servir à alimenter le détachement, la supériorité intérieure, le calme transcendant au cœur de l'action et du mouvement dans le vaste monde : être partout et nulle part chez soi. De cette façon, le

négatif peut, une fois de plus, se transformer en positif. L'expérience offerte, et souvent imposée, dans une mesure croissante, à nos contemporains, de changer de ville, de frontière, voire de continent, de sortir du cercle où pouvait auparavant s'enfermer, avec ses particularités, toute une existence tranquille, peut perdre ce que, de nos jours, elle offre le plus souvent de banal, de *matter-of-fact*, de touristique ou d'utilitaire, et peut, au contraire, faire partie intégrante d'une vie différente, libérée, prenant un sens profond, ainsi que nous l'avons expliqué : il suffit pour cela que soit présente en nous la juste capacité de réaction.

Puisque dans la victoire technique moderne sur la distance, le facteur vitesse joue un rôle essentiel, on peut, en passant, mentionner les « valences » propres à l'expérience même de la vitesse. On sait que nombreux sont les gens — hommes, et femmes aussi, désormais — qui en usent presque comme de l'alcool pour obtenir une ivresse essentiellement physique, alimentant un moi, lui-même essentiellement physique, qui a besoin de fortes émotions pour s'étourdir et s'anesthésier.

Mais, de même que la machine, certaines « situations de vitesse », dans notre monde actuel envahi par la technique, peuvent avoir une valeur symbolique virtuelle et être un moyen de réalisation : lorsque le mouvement, étant lié au risque, requiert une lucidité d'autant plus grande qu'il est plus rapide, et provoque alors un calme, et une immobilité intérieure d'ordre supérieur. Dans ce contexte, l'ivresse de la vitesse peut aussi changer de nature, passer d'un plan à un autre et présenter quelques traits communs avec le genre d'ivresse dont nous avons parlé en décrivant l'état de dionysisme intégré. Ces considérations pourraient se prêter à d'amples développements.

Pour en revenir à ce que nous disions un peu plus haut, l'expression « nomade de l'asphalte », bien qu'on en ait beaucoup abusé, illustre bien l'effet négatif et « dépersonnalisant » que provoque, dans la vie des grandes cités modernes, l'affranchisse-

ment du genre de liens dont nous avons parlé. Mais il ne s'agit pas, pour nous, d'aboutir, là encore, à cette forme de révolte et de protestation qui, pour défendre les « valeurs humaines », tombe dans un « retour à la nature », en partant de l'antithèse entre ville et nature, entre « civilisation » et « nature ». Ce thème appartient déjà au répertoire bourgeois du siècle passé. Mais il est repris aujourd'hui dans le cadre de ce que nous pourrions appeler la « primitivisation physique » de l'existence.

C'est là un des effets de cette régression en vertu de laquelle, sur la voie de sa « libération », l'Occidental s'est de moins en moins senti un être privilégié de la création et s'est de plus en plus habitué à se considérer, au contraire, comme un membre d'une des nombreuses espèces naturelles, voire animales. L'apparition et la propagation du darwinisme et de l'évolutionnisme ont été d'indiscutables indices de cette orientation intérieure. Mais, en dehors du domaine théorique et scientifique, ceci s'est manifesté dans la vie quotidienne sous forme de comportements et a donné naissance à ce que quelqu'un a appelé l' « idéal animal » en pensant surtout à l'Amérique du Nord, où il apparut tout d'abord.

Ce terme s'applique à l'idéal de bien-être biologique, de *comfort,* d'euphorie optimiste, qui met l'accent sur tout ce qui n'est que santé, jeunesse, force physique, sécurité et succès matériel, satisfaction primitive des appétits du ventre et du sexe, vie sportive, etc., et dont la contrepartie est une atrophie de toutes les formes supérieures de sensibilité et d'intérêt. Nous en avons déjà parlé. Il est évident que seul un homme se développant exclusivement dans ceux de ses aspects qui ne le différencient pas d'une espèce animale, peut avoir fait de pareil idéal le « standard » de la civilisation « moderne ». Nous ne reviendrons pas sur le fait que cet idéal trouve une correspondance dans le nihilisme voilé des courants politico-sociaux qui prédominent aujourd'hui.

Nous désirons seulement mettre en lumière cette tendance vers un retour à la nature, sous le signe d'une sorte de culte physique de la personnalité.

Il ne s'agit pas des formes simples, légitimes mais banales, d'une compensation organique. Aucun problème ne se pose lorsque l'homme d'aujourd'hui ressent le besoin de récupérer physiquement, de se détendre les nerfs, de fortifier son corps en dehors de l'ambiance des grandes cités modernes. De ce point de vue, la vie dans la nature, la culture physique, et certaines variétés de sport individuel, peuvent certainement jouer un rôle utile. Mais il en va différemment quand on fait intervenir des facteurs, spirituels pour ainsi dire, sur un plan polémique; c'est-à-dire quand on pense que l'homme qui vit dans la nature et fortifie son être physique est plus proche de lui-même que parmi les expériences et les tensions de la vie « civilisée »; quand, surtout, on suppose que des sensations plus ou moins physiques de bien-être et de récupération ont un rapport quelconque avec quoi que ce soit de profond, ou avec ce qui, d'un point de vue supérieur, doit être considéré comme l'être humain intégral.

Outre la tendance qui, sur de telles bases, conduit à l' « idéal animal » et au naturalisme moderne, il faut dénoncer, de façon générale, l'équivoque qui s'attache à la formule d'un « retour aux origines » confondu avec un retour à la « Terre Mère » et, précisément, à la « Nature ». Bien qu'il ait été souvent mal appliqué, l'enseignement théologique d'après lequel il n'y a jamais eu d'état purement « naturel » pour l'homme n'en est pas moins juste pour autant; dès le début, l'homme s'est trouvé placé dans un état « supra-naturel » dont il a déchu ensuite. En effet, pour l'homme au sens propre, « typique », il ne peut jamais être question de ces « origines », ni de cette « Mère » en vertu desquelles personne ne peut s'affranchir de la promiscuité de ses semblables, ni même des espèces animales. Tout « retour à la nature » (formule qui, généralisée, peut aussi inclure toutes

les revendications au nom des droits de l'instinct, de l'inconscient, de la chair, de la vie inhibée par l' « intellect » et ainsi de suite) est un phénomène de régression. L'homme qui devient « naturel » en ce sens, en réalité se « dénature ».

Nous pouvons revenir ici au point d'où nous étions partis, car le rejet de cette conception entraîne, comme conséquence particulière, dans le cadre du comportement qui doit être « naturel » au type d'homme que nous étudions, le dépassement de l'antithèse entre « cité » et « nature ». C'est l'attitude de celui qui n'a son « lieu » ni dans la « nature », ni dans la « ville », de celui qui est normal et entier au sens supérieur, en ce qu'il garde une distance-présence à l'égard de l'une comme de l'autre, et ne voit qu'une forme d'évasion, un symptôme de fatigue et d'inconsistance intérieure dans le *besoin* et le *plaisir* de s'abandonner, de se détendre, de se sentir soi-même d'une façon animalement physique. Le corps fait partie de la « personne » au sens déjà précisé d'instrument défini d'expression et d'action dans la situation que l'on assume en vivant; il est donc évidemment nécessaire que lui aussi soit soumis à cette discipline, à cette prise active et formatrice, qui doit assurer à tout l'être une unité. Ceci n'a cependant rien à voir avec le culte de la personnalité physique, pas plus qu'avec la manie des sports, notamment des sports collectifs qui constituent aujourd'hui une des formes d'opium les plus vulgaires et les plus répandues parmi les masses.

Pour ce qui est du « sentiment de la nature », en général, le type d'homme qui nous intéresse doit considérer la nature comme faisant partie d'un tout plus vaste et plus « objectif » : la nature, c'est, pour lui, aussi bien la campagne, la montagne, les bois, la mer, que les digues, les turbines et les fonderies, le réseau tentaculaire des grues et des quais d'un grand port moderne, ou un complexe de gratte-ciel fonctionnels. C'est cela, le lieu d'une liberté supérieure. Se maintenir présent, libre à soi-même, devant l'une ou l'autre « nature » — au milieu des

steppes ou sur des cimes presque inviolées, aussi bien que dans des boîtes de nuit.

La contrepartie de l' « idéal animal », c'est la banalisation du sentiment de la nature et du paysage. Ceci valait déjà pour la nature idyllique dont on fit un mythe au temps de l'Encyclopédie et de Rousseau. Plus tard, ce fut la nature chère au bourgeois, qui s'inscrivit dans la même ligne : la nature bucolique ou lyrique, caractérisée par tout ce qui est beau, gracieux, pittoresque, reposant, par tout ce qui inspire de « nobles sentiments »; la nature aux ruisseaux et aux bosquets, aux couchers de soleil romantiques et aux pathétiques clairs de lune; la nature où l'on dit des vers, où l'on ébauche des idylles, où l'on évoque les poètes qui parlent de « belles âmes ». Bien que sublimé et dignifié, c'est le climat éternisé par la *Pastorale* de Beethoven.

Ce fut, enfin, la phase de la « plébéiannisation » de la nature, l'irruption en tous lieux des masses et de la plèbe, motorisée ou non, avec les agences de voyage, l'organisation des loisirs, et le reste; et plus rien n'est épargné. Le naturisme et le nudisme représentent le phénomène limite. La pullulation vermiculaire sur les plages de milliers et de milliers de corps masculins et féminins offrant au regard une insipide demi-nudité, en sont un autre signe. Et un autre encore est l'assaut que livrent à la montagne les téléphériques, funiculaires, télésièges et pistes de ski. Tout ceci relève de l'état d'extrême désagrégation de notre époque. Il ne vaut pas la peine de s'y arrêter.

Il s'agit, au contraire, pour nous, de préciser le rôle que peut jouer le contact authentique avec la nature dans la recherche de cette dépersonnalisation active dont nous avons déjà parlé. A cet égard, il peut être utile d'examiner quelques-unes des positions qui s'inscrivent dans la ligne de la *Neue Sachlichkeit,* mais ne peuvent prendre toutefois leur pleine signification que pour notre type d'homme différencié.

Matzke a écrit : « La nature est le grand royaume des choses, des choses qui ne veulent rien de nous, qui ne nous talonnent pas, n'exigent de nous aucune réaction sentimentale, qui devant nous sont muettes comme un monde à soi, éternellement étranger. C'est cela, exactement cela qu'il nous faut... cette réalité grande et lointaine, reposante par elle-même, bien au-delà de toutes les petites joies et les petites douleurs de l'homme. Un monde d'objets enclos en lui-même, où nous nous sentons nous-mêmes un objet. Détachement complet de tout ce qui n'est que subjectif, de toute vanité et nullité personnelles : c'est cela, pour nous, la nature. » Il s'agit donc de rendre à la nature — à l'espace, aux choses, au paysage — ce caractère lointain et étranger à l'homme qui était couvert à l'époque de l'individualisme, quand l'homme projetait dans la réalité, pour se la rendre proche, ses sentiments, ses passions, ses petits élans lyriques. Il s'agit de *redécouvrir le langage de l'inanimé*, qui ne se manifeste pas avant que l'âme ait cessé de se verser sur les choses.

C'est de *cette* façon que la nature peut parler à la transcendance. Alors, de lui-même, le regard se déplacera de certains aspects particuliers de la nature à d'autres, plus favorables à l'ouverture sur le non-humain et le non-individuel. Nietzsche aussi avait parlé de la « supériorité » du monde « inorganique », en définissant l'inorganique, la « spiritualité sans individualité ». Il a vu une analogie entre « la clarification suprême de l'existence » et « la pure atmosphère des cimes et des neiges, où il n'y a plus de brumes ni de voiles, où les qualités élémentaires des choses se révèlent nues et rigides, mais en une absolue intelligibilité », et où l'on saisit l' « immense langage chiffré de l'existence », « la doctrine du devenir qui s'est faite pierre ». Faire que le monde redevienne calme, stable, clair, froid; lui rendre son caractère élémentaire, sa grandeur fermée, ce fut aussi, comme nous l'avons dit, l'exigence de la « nouvelle objectivité ». Et l'on a souligné, à juste titre, qu'il ne s'agit pas là

d'insensibilité, mais d'une sensibilité différente. Pour nous aussi, il s'agit d'un type d'homme que la nature n'intéresse plus pour ce qu'elle offre d' « artistique », de rare ou de caractéristique, qui ne cherche plus, dans la nature, la « beauté », ni ce qui nourrit une confuse nostalgie ou parle à la fantaisie. Pour ce type d'homme non plus, il n'y aura pas de paysages plus « beaux » que d'autres, mais des paysages plus lointains, plus immenses, plus calmes, plus froids, plus durs, plus primordiaux que d'autres : le langage des choses, du monde, ne nous parvient pas parmi les arbres, les ruisseaux, les beaux jardins, devant des couchers de soleil « chromos » ou de romantiques clairs de lune, mais plutôt dans les déserts, les rocs, les steppes, les glaces, les noirs *fjords* nordiques, sous les soleils implacables des tropiques — précisément dans tout ce qui est primordial et inaccessible. Et il est naturel que l'homme qui éprouve ce sentiment différent de la nature adopte une attitude active à l'égard de celle-ci — presque par induction de la force pure ainsi perçue — plutôt que de se livrer à une contemplation vague, imprécise et divagante.

Si, pour la génération bourgeoise, la nature était une sorte d'intermède idyllique et dominical de la vie citadine, et si, pour la génération plus récente, elle est le déversoir d'une bestialité obtuse, envahissante et contaminatrice, elle est, pour notre homme différencié, l'école de l'objectif et du lointain, un élément fondamental de son sens de l'existence, et elle finit par présenter un caractère de totalité. Ce que nous avons dit plus haut devient alors évident : on peut parler d'une nature qui, dans son aspect élémentaire, est le grand monde où les paysages de pierre et d'acier des capitales, les rues rectilignes et sans fin, les complexes fonctionnels des quartiers industriels se trouvent sur le même plan que les forêts immenses et solitaires, sous le signe d'une austérité, d'une objectivité, et d'une non-personnalité fondamentales.

★

Nous avons déjà fait remarquer plus d'une fois qu'au fond nous nous référons toujours, dans l'étude des problèmes d'orientation intérieure qui se posent à l'époque actuelle, à des idées que l'on peut retrouver dans les « doctrines internes » traditionnelles. Ceci s'applique aussi à ce que nous venons de dire. Une des caractéristiques de l'homme qui tourne à son avantage les processus objectifs de destruction du monde moderne, c'est que pour lui la nature est libérée de l'humain, et s'ouvre au langage du silence et de l'inanimé. Mais certaines écoles de sagesse traditionnelle comme le Zen suivirent une voie semblable, à laquelle elles donnèrent le sens d'un lavage réel, d'un éclaircissement du regard ou d'une ouverture de l'œil, d'une ouverture illuminant la conscience qui a vaincu le lien du moi physique : le lien de la « personne » et de ses « valeurs ».

Ceci conduit à une expérience qui se place déjà sur un autre plan que celui de la conscience ordinaire et ne fait pas, à proprement parler, partie du sujet de ce livre; il est intéressant toutefois d'indiquer le rapport qu'elle offre avec la vision du monde centrée sur la libre immanence dont nous avons parlé dans un précédent chapitre (à propos de laquelle nous avions déjà fait une rapide allusion au Zen) et qui, à l'occasion de considérations d'un autre ordre, se présente encore une fois comme la limite d'un nouveau réalisme. Une vieille tradition disait déjà : « Infiniment lointain est le retour. » Parmi les maximes du Zen qui indiquent la direction dont il s'agit, nous citerons celles-ci : la « grande révélation », que l'on atteint après une série de crises mentales et spirituelles, consiste à reconnaître qu'il « n'existe aucun au-delà, rien d' « extraordinaire » que seul existe le réel. Mais le réel est perçu dans un état où « il n'y a

pas de sujet de l'expérience ni d'objet expérimenté », un état caractérisé par une sorte de présence absolue, où « l'immanent se fait transcendant, et le transcendant immanent ». On enseigne que dans la mesure où l'on cherche la Voie, on s'éloigne d'elle, ce qui vaut aussi pour la recherche de la perfection et la « réalisation » de soi-même. Le cyprès dans la cour, un nuage qui projette son ombre sur la colline, la pluie qui tombe, une fleur qui s'ouvre, la monotone rumeur du ressac : tous ces faits « naturels » et banals peuvent provoquer l'illumination absolue, le *satori* : ces faits, précisément en tant qu'ils n'ont pas de signification, de finalité ni d'intention, ont un sens absolu. C'est ainsi qu'apparaît la réalité, dans la qualité pure de « choses-qui-sont-comme-elles-sont ». La contrepartie morale est évoquée par des formules comme celles-ci : « L'ascète pur et incontaminé n'entre pas dans le *nirvâna* et le moine qui viole les préceptes ne va pas en enfer » ou : « Tu n'as pas besoin de chercher à te libérer des liens car tu n'as jamais été lié[1]. » Dans quelle mesure on peut atteindre à ces sommets de la vie intérieure dans le cadre défini plus haut, cela reste indéterminé. Nous n'avons voulu signaler que la convergence des tendances de certains thèmes et une direction.

1. Voir à ce propos notre ouvrage déjà cité, *La Doctrine de l'Eveil*, Ed. Adyar, Paris, 1956, chap. XI.

IV

DISSOLUTION DE LA CONNAISSANCE

19. *Les processus de la science moderne.*

Un des principaux titres qu'invoque, depuis le siècle passé, la civilisation occidentale pour justifier sa prétention d'être la civilisation par excellence, c'est, à coup sûr, sa science de la nature. D'après les critères du mythe de cette science, les civilisations précédentes ont été jugées obscurantistes et infantiles; proies de « superstitions » et de chimères métaphysiques et religieuses, exception faite de quelques découvertes dues au hasard, elles auraient ignoré le chemin de la vraie connaissance, qui ne peut être atteinte que grâce aux méthodes positives, mathématico-expérimentales élaborées à l'époque moderne. Science et connaissance sont devenues synonymes de « science positive » tout court, et c'est par rapport à celle-ci que l'épithète « préscientifique » en est venue à être un anathème sans appel frappant toute autre orientation du savoir.

L'apogée du mythe de la science physique a coïncidé avec celui de l'ère bourgeoise, lors de la vogue du scientisme positiviste et matérialiste. Puis on a commencé à parler d'une crise de la science et une critique interne de celle-ci s'est formée, jusqu'au moment où l'on est entré dans une nouvelle phase,

inaugurée par la théorie d'Einstein. En marge de celle-ci, le mythe scientiste a tout récemment repris de la vigueur avec une valorisation du savoir scientifique qui a parfois suivi de curieux développements : on a prétendu que la science actuelle a désormais dépassé la phase du matérialisme et qu'après s'être débarrassée des vieilles spéculations inopérantes, elle rejoint la métaphysique dans ses conclusions sur la nature de l'univers et offre des thèmes et des perspectives qui s'accordent avec les certitudes de la philosophie et même, pour certains, de la religion. Les articles de vulgarisation à la *Reader's Digest* mis à part, certains savants, comme Eddington, Planck et même Einstein, ont fait de singulières déclarations de cet ordre. Une sorte d'euphorie est née, renforcée par les perspectives de l'âge atomique et de la « seconde révolution industrielle », dont le point de départ se trouve précisément dans les découvertes de la physique la plus récente.

Il ne s'agit là que du développement d'une des grandes illusions du monde moderne, de l'un des mirages d'une époque où, en réalité, les processus de dissolution ont directement envahi le domaine même de la connaissance. Il suffit, pour s'en rendre compte, de pénétrer de l'autre côté de la façade. Et quand il ne s'agit pas de vulgarisateurs, mais des savants eux-mêmes, quand il n'y a pas lieu d'y voir quelque chose de comparable au fin sourire entendu des augures mystificateurs dont parle Cicéron, on y trouve le témoignage d'une ingénuité que peut seule expliquer une limitation sans pareille des horizons intellectuels.

La science moderne tout entière n'a pas la moindre valeur de connaissance; elle se fonde même sur une renonciation formelle à la connaissance au sens vrai du terme. La force motrice et organisatrice de la science moderne ne découle pas, en effet, de l'idéal de la connaissance, mais exclusivement de l'exigence pratique, on pourrait même dire de la volonté de puissance appliquée aux choses, à la nature. Qu'on nous comprenne bien : nous ne

parlons pas ici des applications techniques et industrielles, bien qu'il soit évident que la science leur doive principalement son prestige aux yeux des masses, parce que l'on y voit une sorte de preuve péremptoire de sa validité. Il s'agit, au contraire, de la nature même des procédés scientifiques dans la phase qui précède les applications techniques, la phase dite de « recherche pure ». En effet, la notion même de « vérité » au sens traditionnel est étrangère à la science moderne; celle-ci s'intéresse uniquement à des hypothèses et à des formules permettant de prévoir avec le plus d'exactitude possible les cours des phénomènes, et de les ramener à une certaine unité. Et comme il n'est pas question de « vérité », comme il s'agit moins de *voir* que de « toucher », la notion de certitude dans la science moderne se réduit à celle de la « plus grande probabilité » : que toutes les certitudes scientifiques aient un caractère exclusivement « statistique », les hommes de science le reconnaissent ouvertement, et dans la toute dernière physique des particules, plus catégoriquement que jamais, le système de la science n'est qu'un filet qui se resserre toujours plus autour d'un *quid* qui, en soi, reste incompréhensible, à seule fin de pouvoir le maîtriser en vue de buts pratiques.

Ces buts pratiques — répétons-le — ne concernent que dans un second temps les applications techniques; ils servent de critère dans le domaine même qui devrait être celui de la connaissance pure, en ce sens que, même ici, la tendance fondamentale est de schématiser, d'ordonner la matière des phénomènes de la façon la plus simple et la plus maniable. Comme on l'a justement remarqué, une méthode s'est formée à partir de la formule *simplex sigillum veri*, qui confond la vérité (ou la connaissance) avec ce qui ne satisfait qu'un besoin pratique, exclusivement humain, de l'intellect. En dernière analyse, l'impulsion de connaître s'est transformée en une impulsion de dominer, et c'est un savant, B. Russell, qui a reconnu que la science, de moyen de

connaître le monde, est devenue un simple moyen de changer le monde.

Nous ne nous étendrons pas sur ces considérations, qui sont devenues de véritables lieux communs. L'épistémologie, c'est-à-dire la réflexion appliquée aux méthodes de recherche scientifique, a déjà reconnu honnêtement tout cela depuis longtemps, avec un Bergson, un Leroy, un Poincaré, un Meyerson, un Brunswick, et tant d'autres, pour ne rien dire de ce que Nietzsche lui-même avait déjà bien vu, dans ce domaine aussi. Ils ont mis en évidence le caractère absolument pratique, pragmatique, et même « pragmatiste » des méthodes scientifiques. Sont « vraies » les idées et les théories les plus « commodes » pour l'organisation des données de l'expérience sensible — et à cet égard, on fait, consciemment ou instinctivement, un choix entre ces données, en excluant systématiquement celles qui ne se prêtent pas à un contrôle, tout ce qui, par conséquent, a un caractère qualitatif et unique, tout ce qui n'est pas susceptible d'être « mathématisé ».

L' « objectivité » scientifique consiste uniquement à être prêt à tout moment à abandonner les théories et hypothèses en vigueur, dès qu'il s'en présente d'autres, susceptibles de mieux contrôler la réalité et de faire rentrer, dans le système de ce que l'on avait déjà rendu prévisible et utilisable, des phénomènes qui n'avaient pas encore été étudiés ou qui semblaient irréductibles : et cela en l'absence de tout principe valable une fois pour toutes, par lui-même, en vertu de sa nature intrinsèque. De même, celui qui peut mettre la main sur un fusil moderne à longue portée abandonne aussitôt le fusil à pierre.

C'est en partant de ces constatations qu'il est possible de mettre en évidence cette forme limite de la dissolution de la connaissance à laquelle correspond la théorie de la relativité d'Einstein. Seul un profane peut avoir cru, en entendant parler de relativité, que cette nouvelle théorie avait détruit toute certitude et presque ratifié une sorte de « cela est, si cela vous paraît être »

pirandellien. En fait, il s'agit de quelque chose de très différent; en un certain sens, on approche, au contraire, avec cette théorie, d'une certitude presque absolue, mais *ayant un caractère purement formel.* Un système cohérent de physique a été construit, qui permet d'écarter toute relativité, de rendre compte de n'importe quel changement et de n'importe quelle variation de façon absolument indépendante de tout point de référence et de tout ce qui se relie aux observations et aux évidences de l'expérience immédiate, à la perception courante de l'espace, du temps, de la vitesse. On se trouve devant un système qui est « absolu » grâce à la souplesse que lui confère sa nature exclusivement mathématique et algébrique. Ainsi, une fois définie la « constante cosmique » (en fonction de la vitesse de la lumière), en se servant d' « équations de transformation » pour éliminer une « relativité » donnée et pour éviter que celle-ci ne se trouve confirmée par les faits d'expérience, il suffit d'introduire un certain nombre de paramètres dans les formules qui doivent rendre compte des phénomènes.

On peut rendre cette situation compréhensible au lecteur ordinaire grâce à un exemple banal. Que la terre se meuve autour du soleil, ou que ce soit le soleil qui se meuve autour de la terre, c'est plus ou moins la même chose du point de vue einsteinien, qui repose sur la « constante cosmique ». Aucune des deux hypothèses n'est plus « vraie » que l'autre, mais la seconde exigerait l'adjonction de nombreux éléments supplémentaires dans les formules et serait donc plus compliquée et moins commode pour les calculs. Mais pour une personne qu'un système plus compliqué et moins commode ne gênerait pas, le choix resterait libre; elle pourrait procéder aux calculs relatifs aux divers phénomènes en posant, soit que la terre tourne autour du soleil, soit que le soleil tourne autour de la terre.

Cet exemple banal et élémentaire montre clairement à quel genre de « certitude » et de connaissance conduit la théorie

d'Einstein; il importe, toutefois, de souligner qu'il ne s'agit ici de rien de nouveau et que cette théorie représente seulement la manifestation la plus récente et la plus évidente de l'orientation qui a caractérisé *toute* la science moderne. Très éloignée du relativisme vulgaire ou philosophique, la théorie en question est disposée à admettre les relativités les plus invraisemblables, mais se prémunit contre elles, pour ainsi dire, dès le départ. Elle entend donner des certitudes qui font abstraction de celles-ci ou les préviennent, qui, comme nous le disions, sont donc, d'un point de vue formel, presque absolues. Et si l'on constatait une révolte quelconque de la réalité, un ajustement adéquat rendrait au système son caractère absolu.

Ce genre de « savoir » et ce qu'il présuppose appelle quelques autres commentaires. La « constante cosmique » est une notion purement mathématique, si bien que même lorsqu'on parle, à son propos, de vitesse de propagation de la lumière, il ne faut plus imaginer ni vitesse, ni lumière, ni propagation, mais n'avoir à l'esprit que des chiffres et des signes. Si quelqu'un, ne se contentant pas du symbole mathématique, s'avisait de demander à ces savants *ce qu'est* la lumière, ceux-ci prendraient un air étonné et ne comprendraient même pas la question. Et tout ce qui procède de ce point de départ, dans la physique la plus récente, participe rigoureusement de sa nature : la physique est complètement algébrisée. Avec l'introduction de la notion de « continuum pluridimensionnel », la dernière base sensible et intuitive qui subsistait dans la physique d'hier et qui correspondait aux catégories pures et schématiques de la géométrie dans l'espace, est totalement « mathématisée », elle aussi. Espace et temps ne sont ici qu'une seule chose, forment un continuum exprimé lui-même par des fonctions algébriques. En même temps que la notion courante et intuitive que l'on en avait, disparaît aussi celle de « force », d'énergie, de mouvement. Par exemple, pour la physique d'Einstein, le mouvement d'une planète autour

du soleil signifie seulement que dans le domaine correspondant du continuum spatio-temporel, il y a une certaine « courbure » — terme qui ne doit rien faire imaginer non plus, qu'on y prenne garde, car il s'agit de nouveau de pures valeurs algébriques. La notion d'un mouvement produit par une force s'amenuise en celle d'un mouvement abstrait suivant la « ligne géodésique — la plus courte » et correspondrait approximativement, dans le milieu où nous nous trouvons, à l'arc d'ellipse. Comme, dans ce schéma algébrique, il ne reste plus rien de l'idée concrète de force, il y a encore moins de place pour l'idée de cause. Le « spiritualisme » qu'allèguent les vulgarisateurs dont nous avons parlé parce que l'idée de matière a disparu dans la nouvelle physique, que la notion de masse a été réduite à celle d'énergie, ce prétendu « spiritualisme » est une absurdité, parce que masse et énergie se réduisent ici aux valeurs convertibles d'une formule abstraite et que le seul résultat de tout cela est d'ordre pratique : l'application de la formule au contrôle des forces atomiques. Ceci mis à part, tout est consumé par le feu de l'abstraction algébrique associée à un expérimentalisme radical, c'est-à-dire à l'enregistrement des simples phénomènes.

Avec la théorie des quanta, on a l'impression d'entrer dans un monde cabalistique (au sens populaire du terme). De même que les résultats paradoxaux de l'expérience de Michelson-Morley ont été à l'origine de la théorie d'Einstein, de même un autre paradoxe, celui de la discontinuité et de l'improbabilité constatées par la physique nucléaire après que le processus des radiations atomiques ait été exprimé en quantités numériques (pour le profane : il s'agit à peu près de la constatation du fait que ces quantités ne forment pas une série continue, comme si l'on disait que, dans la série des nombres, le trois n'est pas naturellement suivi du quatre, du cinq, etc., mais que du trois, l'on doit sauter à un autre nombre, sans qu'intervienne non plus la loi des probabilités), ce nouveau paradoxe, disons-nous, a conduit à une algébrisation

encore plus exaspérée avec la « mécanique des matrices » utilisée pour en venir à bout, et, en outre, à une expression nouvelle et complètement abstraite de lois fondamentales, comme celles de la constance de l'énergie, de l'action et de la réaction, etc. Ici, on n'a pas seulement renoncé à la loi de la causalité, remplacée par des moyennes statistiques parce qu'on a cru avoir affaire au pur hasard. Il y a plus : lors des tout derniers développements de cette physique, on a découvert ce paradoxe qu'il faut renoncer aux vérifications expérimentales. On a constaté, en effet, que celles-ci ne donnent pas des résultats constants, mais variables. La façon dont on organise une expérience a pour effet que l'on obtient tantôt un résultat et tantôt un autre, parce qu'elle influe sur l'objet de l'expérience, l'altère (il s'agit des valeurs, fonctionnellement interdépendantes, de « position » et de « quantité de mouvement »), et l'on peut opposer à une description donnée des phénomènes concernant les particules, une autre, aussi « vraie ». Ce n'est pas l'expérimentation, dont les résultats resteraient ainsi indéterminés, mais bien une pure fonction algébrique, la « fonction de l'onde », qui a paru apte à fournir des valeurs sûres dans ce domaine.

Des entités mathématiques qui, d'une part, surgissent comme par magie, en pleine irrationnalité, mais, d'autre part, sont ordonnées en un système entièrement formel de « production » algébrique, doivent donc épuiser, selon cette dernière théorie qui complète celle de la relativité d'Einstein, tout ce qui, en ce qui touche le fond de la réalité sensible, peut être positivement vérifié et contrôlé en formules. Ce sont là, intellectuellement, les coulisses de l'ère atomique qui vient donc de commencer *de pair avec la liquidation définitive de toute connaissance au sens propre.* Un des principaux représentants de cette récente physique, Heisenberg, l'a admis de façon explicite dans un de ses livres : il s'agit d'un savoir formel, fermé sur lui-même, exact au plus haut point dans ses conséquences pratiques, mais à propos duquel

on ne peut parler d'une connaissance du « réel ». Pour la science moderne, dit-il — « l'objet de la recherche n'est plus l'objet en soi, mais la nature en fonction des problèmes que l'homme se pose », la conclusion logique étant que dans cette science « l'homme ne rencontre désormais que lui-même ».

Il y a un aspect par lequel cette science toute moderne de la nature représente une sorte d'inversion ou de contrefaçon de cette notion de « catharsis », ou purification, qui, dans le monde traditionnel, fut étendue du domaine moral et rituel au domaine intellectuel, en vue d'une ascèse intellectuelle qui, en surmontant les perceptions fournies par les sens animaux et plus ou moins mêlées aux réactions du moi, devait acheminer vers une connaissance supérieure, vers la vraie connaissance. Il y a eu, en effet, quelque chose de ce genre dans la récente physique algébrisée. En se construisant, celle-ci s'est graduellement libérée de toutes les données immédiates de l'expérience sensible et du sens commun et, en outre, de tout ce que l'imagination pouvait offrir comme appui. Comme on l'a dit, toutes les notions courantes d'espace, de temps, de mouvement, de causalité, tombent l'une après l'autre. Tout ce que peut suggérer la relation directe et vivante qui unit l'observateur aux choses observées devient irréel, insignifiant et négligeable. C'est donc comme une catharsis qui consume tous les résidus de sensibilité, mais pour mener, non à un monde supérieur, au « monde intelligible » ou « monde des idées », comme dans les antiques écoles de sagesse, mais au règne de la pure pensée mathématique, du nombre, de la quantité indifférente au règne de la qualité, au règne de la forme signifiante et des forces vivantes : un monde spectral et cabalistique, extrême exaspération de l'intellect abstrait, où il ne s'agit plus ni des choses ni des phénomènes, mais presque de leurs ombres ramenées à un commun dénominateur, gris et indifférent. On peut donc bien parler d'une contrefaçon du processus d'élévation de l'esprit au-delà de l'expérience sensible hu-

maine, processus qui, dans le monde traditionnel, avait pour résultat non la destruction, mais l'intégration des évidences de cette expérience et l'enrichissement de la perception ordinaire et concrète des phénomènes de la nature grâce à celle de leur aspect symbolique et « intelligible ».

20. *Couverture de la nature. La « phénoménologie ».*

Ainsi, la situation se présente, en fait, de la façon suivante. La science moderne a, d'une part, conduit à une prodigieuse extension quantitative des « connaissances » relatives à des phénomènes appartenant à des domaines qui, autrefois, étaient restés inexplorés ou avaient été négligés, mais, d'autre part, elle n'a pas fait pénétrer l'homme plus à fond dans la réalité, elle l'en a même éloigné, rendu plus étranger encore, et ce que la nature serait « véritablement », d'après elle, échappe à toute intuition concrète. De ce dernier point de vue, la science actuelle n'offre aucun avantage sur la science « matérialiste » d'hier : avec les atomes d'hier et la conception mécanique de l'univers on pouvait encore se représenter quelque chose (ne fût-ce que d'une façon très primitive); avec les entités de la science physico-mathématique actuelle, on ne peut absolument plus rien se représenter; ce ne sont, comme nous le disions, que les mailles d'un filet fabriqué et perfectionné, non pour connaître de façon concrète, intuitive, vivante, — la seule connaissance qui importait à une humanité non abâtardie — mais bien pour avoir une prise pratique, toujours plus grande, mais toujours extérieure, sur la nature qui, dans sa profondeur, reste fermée à l'homme et plus mystérieuse qu'auparavant. Ses mystères n'ont été que « recouverts », et le regard en a été distrait par les réalisations spectaculaires accomplies dans les domaines techniques et industriels, domaines où il ne s'agit plus de connaître le monde, mais de le

transformer dans l'intérêt d'une humanité devenue terrestre, selon le programme que Karl Marx avait déjà explicitement formulé.

C'est pourquoi nous répétons que c'est une mystification que de se mettre à parler d'une valeur spirituelle de la science actuelle sous prétexte que celle-ci parle d'énergie au lieu de matière, qu'elle fait voir dans la masse des « irradiations congelées » et presque de la « lumière congelée » et qu'elle envisage des espaces à plus de trois dimensions. En réalité, tout cela n'a d'existence que dans les théories des spécialistes, sous la forme indiquée de pures et abstraites notions mathématiques, notions qui, une fois substituées à celles de la physique précédente, ne changent rien à l'expérience effective que l'homme d'aujourd'hui a du monde. Ce n'est pas pour l'existence réelle, mais pour l'esprit porté aux divagations oiseuses, que ce changement d'hypothèses peut avoir un intérêt. Après qu'on ait dit qu'il n'y a pas de matière, mais de l'énergie, que nous ne vivons pas dans un espace euclidien à trois dimensions, mais dans un espace « courbe » à quatre dimensions et plus, et ainsi de suite, les choses restent les mêmes, mon expérience réelle n'est changée en rien, le sens dernier de ce que je vois — lumière, soleil, feu, mer, ciel, plantes qui fleurissent, êtres qui meurent — le sens dernier de tous les processus, de tous les phénomènes, ne m'est rendu en rien plus transparent. Il n'y a nullement lieu de parler de dépassement, de connaissance profonde, dans un sens spirituel ou véritablement intellectuel. Comme nous l'avons dit, on ne peut parler que d'un élargissement quantitatif de notions concernant de nouveaux secteurs du monde extérieur, chose qui, l'utilité pratique mise à part, ne présente qu'un intérêt de curiosité.

A tous les autres points de vue, la science actuelle a pratiquement rendu la réalité plus étrangère et plus lointaine à l'homme d'aujourd'hui qu'elle ne l'était au temps du matérialisme et de la « physique classique » et, donc, infiniment plus étrangère et lointaine qu'à l'homme appartenant à d'autres civilisations et qu'aux

populations sauvages elles-mêmes. C'est un lieu commun de dire que la conception moderne et scientifique du monde a « désacralisé » celui-ci, et que le monde désacralisé du savoir scientifique est devenu un élément existentiel constitutif de l'homme moderne, et cela d'autant plus que celui-ci est plus « civilisé ». Celui qui, depuis le moment où il a été soumis à l'instruction obligatoire, a eu la tête remplie de notions scientifiques « positives », ne peut pas ne pas avoir acquis, pour tout ce qui l'entoure, un regard sans âme qui devient dès lors destructeur. Que l'on pense, par exemple, à ce que peut bien signifier le symbole de la « descendance solaire » d'une dynastie comme la nippone pour celui qui « sait » désormais, grâce à la science, ce qu'est vraiment le soleil, cet astre sur lequel on peut même lancer des missiles. Et que l'on pense à quoi se réduit l'appel pathétique de Kant « au ciel étoilé au-dessus de moi » quand on s'est bien imprégné des lumières de l'astro-physique la plus récente et de ses équations sur la constitution des espaces.

De façon générale, ce qui limite dès l'origine la portée de toute la science moderne, dans n'importe lequel de ses possibles développements, c'est qu'elle a eu et garde comme constant et rigide point de départ et comme fondement, le rapport duel, extérieur, du moi au non-moi, propre à la simple connaissance sensorielle. Ce rapport constitue le fond immuable de toutes les constructions de la science moderne; tous ses instruments de recherche sont autant de prolongements, perfectionnés et affinés à l'extrême, des sens physiques; ce ne sont pas les instruments d'une connaissance *autre,* c'est-à-dire de la connaissance vraie. Ainsi, par exemple, quand la science moderne introduit la notion d'une « quatrième dimension », cette dimension est toujours pour elle une dimension du monde physique, et non la dimension propre à une perception allant au-delà de l'expérience physique.

Etant donné cette limitation fondamentale, érigée en méthode, on peut comprendre que l'envers effectif de tout progrès scienti-

fique et technico-scientifique soit une stagnation, voire un « ensauvagement » intérieur. Ce progrès ne correspond à aucun progrès intérieur parallèle, se déroule sur un plan séparé, n'a pas d'incidence sur la situation concrète et existentielle de l'homme qui, au contraire, est laissé à lui-même. Il est à peine besoin de rappeler l'absurdité ou la désarmante ingénuité de ces idéologies sociales modernes qui ont presque mis la science à la place de la religion pour montrer à l'homme la voie de la béatitude et du progrès et l'acheminer sur cette voie. La vérité, c'est que le progrès de la science et de la technique ne lui apportent rien : ni connaissance (nous en avons déjà parlé), ni puissance, et encore moins une norme supérieure d'action. En ce qui concerne la puissance, personne ne prétendra qu'un homme, parce qu'il peut, avec la bombe H, détruire une ville entière, ou avec l'énergie nucléaire réaliser les merveilles de la « seconde révolution industrielle », ou encore s'amuser à ces jeux pour grands enfants que sont les explorations spatiales, personne ne prétendra que cet homme, en soi, dans sa réalité existentielle, est plus puissant et supérieur. Même ces formes de puissance extérieure, mécanique, extrinsèque, laissent inchangé l'être humain réel; il n'est ni plus puissant ni supérieur en se servant de missiles spatiaux qu'il ne l'est en se servant d'une massue, sauf sur le plan matériel : celui-ci mis à part, l'homme reste ce qu'il est, avec ses passions, ses instincts et ses faiblesses.

Quant au troisième point, c'est-à-dire aux normes d'action, il est évident que la science met à la disposition de l'homme un ensemble prodigieux de moyens, sans résoudre du tout le problème des fins. Ici peut s'appliquer l'image que nous avons déjà évoquée pour illustrer la situation du monde moderne : « une forêt pétrifiée ayant en son centre le chaos ». On a parfois essayé d'attribuer une finalité à cette accumulation inouïe de moyens de puissance qui caractérise l'ère atomique. Theodor Litt, par exemple, a avancé l'idée que l'homme réalise sa vraie nature quand, ac-

culé à une situation-limite, il use de son libre arbitre, et décide en toute responsabilité, en prenant des risques, dans un sens ou un autre. Il s'agirait, à l'heure actuelle, d'opter pour un usage destructif, guerrier, de ces moyens, ou pour un usage pacifique, « constructif ».

Dans une époque de dissolution, une telle idée paraît tout à fait abstraite et fantaisiste, le fait d'intellectuels dépourvus de tout sens de la réalité. Elle présuppose avant tout que des hommes existent qui aient encore une norme intérieure — des idées sûres quant aux buts qui valent vraiment la peine d'être poursuivis et qui, en vérité, se situent en dehors de tout ce qui se rattache au monde purement matériel. Elle présuppose ensuite que ces hommes hypothétiques seront précisément ceux qui auront à décider dans quel sens seront utilisés les nouveaux moyens d'action. Ces deux conditions préalables sont également chimériques. La seconde surtout : les « chefs » d'aujourd'hui sont, en réalité, pris dans un enchevêtrement d'actions et de réactions échappant à tout véritable contrôle, obéissent à des influences collectives irrationnelles, sont presque toujours au service d'intérêts, d'ambitions et d'antagonismes matériels et économiques où il n'y a pas la moindre place pour une décision fondée sur le libre arbitre, une décision que l'on prend en tant que « personne absolue ».

Enfin, cette alternative dont nous venons de parler, qui angoisse tant nos contemporains, peut se présenter dans des conditions très différentes de celles qu'envisage un humanitarisme pacifiste, « progressiste » et moralisant. En vérité, nous ne saurions dire si celui qui veut encore espérer en l'homme doit voir dans une série de destructions quasi apocalyptiques, mais qui imposeraient sûrement à beaucoup une inexorable mise à nu du problème existentiel et un régime d'épreuves extrêmes, un mal pire que celui qui consiste en un acheminement sûr, satisfait et total de l'humanité vers la félicité du « dernier homme » de Nietzsche, vers le bien-être de l'animal humain so-

cialisé, secondé par toutes les découvertes de la science et se reproduisant en un crescendo vermiculaire.

Telle est la mise au point qui s'impose en ce qui concerne la nature de la science moderne et de ses applications, envisagée dans la perspective qui doit être celle du type d'homme différencié que nous avons en vue. Il nous reste à ajouter quelques considérations sur les conséquences que celui-ci peut en tirer pour son comportement.

Nous ne nous arrêtons pas au domaine de la technique, car nous avons déjà montré de quelle manière l'homme différencié peut le laisser agir sur lui. Nous avons parlé de la machine envisagée comme symbole; et parmi ces défis qui peuvent servir à activer la dimension de la transcendance en soi-même, dans des situations limites, on peut compter aussi tout ce que nous réserve éventuellement, après les guerres mondiales que nous avons vécues, la nouvelle ère atomique, grâce aux « miracles de la science ». Il suffit ici de souligner qu'il s'agit d'un état de fait, donné et irréversible, qu'il faut accepter et tourner à son avantage comme on pourrait le faire aussi, par exemple, d'un cataclysme. A part cela, tout ce qui est jugement sur la valeur intrinsèque de la science et de la technique reste valable : il faut s'en tenir à ce qui a été dit plus haut à ce sujet.

Un autre point de vue pourrait être concevable, à l'égard de la « méthode scientifique » considérée en elle-même. La science moderne ne nous révèle en aucune façon ce qu'est l'essence du monde et n'a rien à voir avec la vraie connaissance, dont elle scelle plutôt la dissolution. Toutefois, l'activité scientifique a pour idéal la clarté, l'impersonnalité, l'objectivité, la rigueur, l'exclusion des sentiments, des impulsions et des préférences de l'individu. L'homme de science croit s'exclure lui-même, faire parler « les choses »; il s'intéresse à des lois « objectives », indifférentes à ce qui plaît ou ne plaît pas à l'individu et étrangères à la morale. Or, ce sont là des traits du réalisme dont nous

avons reconnu la valeur pour l'homme intégré. Dans l'Antiquité, les mathématiques furent d'ailleurs conçues comme une discipline visant à cultiver la clarté intellectuelle. A tout cela, le caractère pratique que nous dénonçons dans la science moderne ne porte pas atteinte; il concerne l'orientation ou formule de base de toute la science moderne, et non les interventions directes et arbitraires de l'individu au cours de la recherche qui se développe sur cette base et ne tolère pas ces intrusions. L'activité scientifique reflète donc, à sa façon, quelque chose de cette ascèse de l'objectivité active dont nous avons parlé, et offre un sens symbolique analogue à celui que, sur un autre plan, possède aussi la machine. Mais celui qui parvient à une véritable clarté de vision ne peut pas ne pas reconnaître le rôle que jouent, pour l'homme de science, la méthode formelle de la recherche mise à part, les faits irrationnels, et ceci, surtout, dans le choix des hypothèses et des théories interprétatives. Il existe un plan sous-jacent, dont le savant moderne ne se rend pas compte, à l'égard duquel il est passif et dont il subit des influences précises, liées en partie aux forces qui ont donné forme à une civilisation déterminée, à tel ou tel moment d'un cycle : pour nous, celui de la phase terminale et crépusculaire du cycle de l'Occident. La critique que l'on a adressée à la science, en dénonçant la « superstition du fait » (R. Guénon), en montrant que le fait en lui-même n'a guère de sens, et que le facteur décisif est plutôt le système où il est inséré et sur la base duquel il est interprété, permet d'entrevoir toute l'importance de ce plan sous-jacent. Ceci marque aussi les limites qui nuisent à l'idéal de clarté et d'objectivité chez le savant du type moderne. L'histoire secrète et réelle de la science moderne reste encore à écrire.

Il peut sembler contradictoire que, dans le chapitre précédent, nous ayons reconnu comme élément valable la distance, le détachement du moi par rapport aux choses et que nous reprochions maintenant à la science moderne d'opposer le Moi au

non-Moi, au monde extérieur, à la nature, aux phénomènes, en voyant dans ce dualisme la présupposition fondamentale d'un système d'où la connaissance véritable est exclue.

Pour que cette contradiction disparaisse, il suffit de considérer la forme intérieure, l'attitude et les possibilités de l'homme qui se met en face des choses et de la nature, après avoir cessé d'y projeter des sentiments, des contenus subjectifs, des émotions et des fantaisies. C'est parce que l'homme de science moderne, en tant que tel, est un être éteint sur le plan de l'intériorité, c'est parce que ne jouent en lui que les perceptions physiques grossières et l'intellect abstrait et mathématisant, c'est uniquement pour cela que le rapport Moi-non-Moi devient rigide et sans vie, que la « distance » n'agit que d'une façon négative, et que toute la science est assurément capable de « saisir » le monde et de le manipuler, mais non de le comprendre ni d'étendre la connaissance dans un sens qualitatif.

Quant à l'homme intégré, sa situation est différente; la vision de la réalité pure ne comporte pour lui, en principe, aucune limite de ce genre. Le fait que, comme dans une réduction à l'absurde, des traits qui caractérisaient déjà toute la science moderne soient devenus très apparents à la pointe la plus avancée de cette science, et qu'il faille dès lors en arriver à un bilan général négatif, ce fait marque pour lui la fin salutaire d'une équivoque. Il laissera donc de côté, parce qu'il la jugera insignifiante, abstraite, purement pragmatique, dépourvue de tout intérêt, « connaissance de ce qui ne vaut pas la peine d'être connu » (O. Spann), toute théorie « scientifique » du monde. Lorsqu'il aura fait, là aussi, table rase, restera la nature, le monde dans son aspect originel. On se trouve ainsi normalement ramené à ce que nous disions à la fin du chapitre précédent. Il faut seulement, dans le présent contexte, pour éliminer complètement l'apparente contradiction que nous venons d'indiquer, faire intervenir une autre idée, celle de la pluridimensionalité de l'expérience : pluridimen-

sionalité bien différente de celle, toute mathématique et cérébrale, des dernières théories physiques. Pour éclaircir sommairement ce point, nous suivrons encore une fois la méthode consistant à ne pas nous reporter directement (comme nous le pourrions pourtant) à des enseignements traditionnels, mais à examiner l'un des courants modernes où l'on peut en retrouver, en quelque sorte, comme un involontaire reflet. Dans le cas présent, nous choisirons l' « ontologie phénoménologique » de Husserl, qui s'est quelquefois confondue avec l'existentialisme.

L'exigence profonde de cette tendance est aussi de libérer l'expérience directe de la réalité de tous les problèmes, théories et conceptions apparemment exacts et des buts pratiques qui la cachent à l'esprit. La libérer aussi, par conséquent, de toute idée abstraite relative à ce qu'il pourrait y avoir « derrière » elle, tant du point de vue philosophique (l' « essence », la « chose en soi » de Kant) que du point de vue scientifique. Sur le plan objectif, cela revient presque à reprendre l'exigence de Nietzsche de bannir tout « au-delà », tout « autre monde » et, corrélativement, du point de vue subjectif, c'est reprendre l'antique principe de l'*épochè,* c'est-à-dire de la suspension de tout jugement, de toute interprétation individuelle, de toute application de concepts et de prédicats à l'expérience. Il faut, en outre, dépasser les opinions courantes, le sentiment de fausse familiarité, de fausse évidence et d'habitude que l'on éprouve à l'égard des choses elles-mêmes : tout ce qui a recouvert la « stupeur » originelle devant le monde. C'est là la première phase.

Après quoi, on doit faire parler les faits eux-mêmes, ou « présences », de l'expérience, dans leur rapport direct avec le Moi (ce que cette école appelle, usant d'un mot très malheureux, leur « intentionalité »; en réalité, il s'agit au contraire d'une « intention » au sens courant — que l'on voit ce que nous avons dit page 155 et sq. : à ce degré, il ne devrait plus y avoir d' « intentions », ni dans la réalité, ni dans le Moi).

Il faut expliquer ici ce que, dans la théorie en question, l'on entend exactement par « phénomène » (d'où « phénoménologie »). On donne à ce mot son sens originel, lié à un verbe grec qui veut dire se manifester, se révéler; il signifie donc « ce qui se manifeste directement », qui s'offre directement dans une vision ou une intuition. On s'écarte ainsi décidément de l'usage qu'on fait du terme « phénomène » dans le langage philosophique moderne, où l'on donne à ce mot un sens virtuellement ou ouvertement péjoratif, celui de « simple phénomène », opposé à ce qui est vraiment, cachant ce qui est vraiment : d'un côté l'être, de l'autre l'apparence, le « monde des phénomènes ». Cette antithèse est donc repoussée. On considère au contraire que l'être peut se « manifester » tel qu'il est vraiment, dans son essence et dans sa signification (et c'est pourquoi l'expression « ontologie phénoménologique » = doctrine de l'être basée sur le phénomène, n'offre pas de contradiction évidente). « Derrière les phénomènes tels que les entend la phénoménologie, il ne peut rien y avoir d'autre. »

On précise ensuite que si l'être ne se cache pas dans le phénomène, mais s'y manifeste, cette manifestation comporte plusieurs degrés. En premier lieu, il y a le stade grossier, opaque, des simples présences sensibles. Mais une « ouverture » (*Erschliessung*) du phénomène est possible : ce qui ramène, en un certain sens, à l'idée dont nous avons parlé un peu plus haut de la pluridimensionalité vivante du réel. Connaître, pour la « phénoménologie », c'est procéder à cette ouverture. Il n'est pas besoin de dire qu'il ne s'agit pas ici (en théorie du moins) d'un quelconque procédé logique ou inductif, scientifique ou philosophique. Mieux vaut développer une idée qui, chez Husserl, reproduit, on pourrait presque dire plagie, un enseignement traditionnel. La « réduction » ou « destruction phénoménologique » consiste, comme nous l'avons dit, en ce qui concerne le monde extérieur, à dépouiller l'expérience pure et directe de toutes les concrétions

rendre l'idée plus claire en disant que ce qui intervient, par-delà le stade de l'expérience, directe certes, mais sans âme et opaque, c'est une « *vision* du sens des choses comme *présence* ». « La compréhension coïncide avec la vision, l'intuition (la perception directe) avec la signification. » Alors que d'habitude le monde nous est donné sous forme de présences sensibles (de « phénomènes ») sans signification ou de significations (d'idées pensées) sans présence sensible (sans base intuitive réelle) et seulement subjectives, l' « approfondissement phénoménologique » les fait coïncider sur les plans d'une objectivité supérieure. De cette façon, la phénoménologie ne se présente pas comme un irrationalisme ou un positivisme, mais comme une « eidétique » (connaissance des essences intellectuelles). On tend à une transparence « intellectuelle » du réel, comportant, bien entendu, des degrés fort différents.

Quand, au Moyen Age encore, on parlait d'*intuitio intellectualis* (intuition intellectuelle), c'est à cela que l'on se référait. Dans l'ensemble, en se limitant strictement aux points essentiels que nous avons dégagés jusqu'ici, et sous la forme où nous les avons dégagés, il pourrait sembler que les exigences de la phénoménologie correspondent largement à celles que nous avons formulées un peu plus haut. Mais cette correspondance n'est que formelle et illusoire, autant que la correspondance qui paraît exister entre les thèmes « phénoménologiques » et les enseignements traditionnels, bien qu'elle soit de nature à faire penser, comme nous l'avons dit, à un plagiat pur et simple. En effet, malgré tout, dans l'école phénoménologique, pour Husserl et ses disciples, il ne s'agit que de philosophie; c'est comme la parodie de choses qui appartiennent à un monde totalement différent. Création, elle aussi, de « penseurs » modernes, de spécialistes universitaires, toute la « phénoménologie » a pour seule base le niveau existentiel de l'homme moderne pour qui les « ouvertures » du phénomène, c'est-à-dire la pluridimensionalité concrète,

vivante, du réel ramené à sa nudité (Nietzsche dirait : à son « innocence ») sont et ne peuvent être que de pures fantaisies. En effet, tout cela se ramène à des livres plus ou moins abscons où l'on retrouve les vaines et habituelles critiques des divers systèmes de l'histoire de la philosophie profane, des analyses logiques, le fétichisme coutumier pour la « philosophie »; sans parler des nombreuses notions suspectes mêlées aux thèmes que nous avons isolés ici et qui sont valables : citons, à titre d'exemple, l'importance attribuée au temps, à l'histoire et au devenir, ou ce nom équivoque de *Lebenswelt* (monde de la vie), donné au monde de l'expérience pure, ou cette autre équivoque relative à la conception de l' « intentionalité » dont nous avons parlé, ou ces vues naïves et sans consistance sur un monde de l' « harmonie » et de la « rationalité », etc. Mais il n'entre pas dans notre propos de nous livrer ici à une analyse critique plus détaillée car nous nous sommes servis de la « phénoménologie » de la même façon que de l'existentialisme : comme d'un simple point d'appui accidentel.

Quoi qu'il en soit, nous avons indiqué une direction, la seule direction possible lorsqu'on a reconnu le caractère illusoire et l'insignifiance spirituelle de tout ce qui, de nos jours, à la fin d'un cycle, passe pour « connaissance ». Répétons-le, cette direction fut bien connue du monde traditionnel, et quiconque a la possibilité de se référer directement à celui-ci peut parfaitement se passer d'Husserl et de tous les autres et, dès le début, éviter l'erreur consistant, selon la formule extrême-orientale, à « prendre pour la lune le doigt qui la désigne ». A rigoureusement parler, la « destruction phénoménologique » ne devrait pas épargner la « phénoménologie » elle-même, et l'on peut dire de ce mouvement de pensée, en vogue depuis quelque temps, comme de tous les autres mouvements actuels : « Vu, entendu, enterré[1]. »

1. En français dans le texte.

Dans l'enseignement traditionnel, le symbole de l'œil frontal, dont le regard brûle toutes les apparences, correspond exactement à l'idée de la « destruction phénoménologique ». De même, la « doctrine interne » traditionnelle relative aux états multiples de l'être a toujours admis une « essence » ou « être » qui n'est pas la contrepartie hypothétique des phénomènes, le simple produit de la pensée ou de la croyance, mais l'objet d'une expérience « intellectuelle » aussi directe que l'expérience ordinaire et sensible. C'est elle aussi qui a parlé, non d'une « autre réalité », mais bien d'autres dimensions de la réalité une, dimensions dont on peut avoir l'expérience. La conception symbolique du cosmos avait d'ailleurs le même sens : à savoir la pluridimensionalité des degrés de signification que peut offrir la réalité dans une expérience différenciée, pluridimensionalité condionnée, évidemment, par ce qu'est celui qui éprouve cette expérience (et, à la limite, ce peut être ce à quoi Husserl a fait allusion avec le « Je transcendental »). La dimension-limite, quant à la matière de l'expérience en question, pourrait correspondre aux vues du Zen dont nous avons parlé : la réalité pure qui acquiert un sens absolument conforme à ce qu'elle est, quand elle ne connaît pas de but, quand on ne lui attribue pas d'intentions, quand elle n'a besoin ni de justifications, ni de démonstrations, et manifeste la transcendance comme immanence.

Nous avons déjà dit que l'on retrouve quelque chose de ces vues dans les idées de Nietzsche et de Jaspers sur le « langage du réel ». Mais il est bon de préciser encore une fois que s'il a fallu parler de ces perspectives pour prévenir des équivoques et établir des antithèses, nous ne songeons pas à présenter tout ceci comme une possibilité actuelle, non seulement pour nos contemporains en général, mais même pour le type d'homme que nous avons toujours en vue ici. On ne saurait négliger tout ce que le « progrès » et la « culture » moderne ont créé et qui fait désormais partie intégrante de la situation de l'homme moderne,

en neutralisant dans une large mesure les facultés nécessaires à une « ouverture » effective de l'expérience des choses et des êtres, ouverture qui n'a rien à voir avec les exercices philosophiques des « phénoménologistes » d'aujourd'hui.

Le sentiment de la dissolution actuelle de la connaissance et du caractère de ce qui passe désormais comme connaissance, peut constituer une condition favorable, mais pour aller plus loin, il ne suffit pas d'une simple orientation mentale, un réveil intérieur est essentiel. Puisque nous n'avons pas voulu considérer dans ce livre le cas du type différencié qui veut et peut s'isoler du monde moderne, mais celui de l'homme qui vit dans ce monde, il nous faut constater qu'il est difficile à cet homme de dépasser une certaine limite dans la connaissance des dimensions multiples du réel. A part les formes de comportement et d'ouverture que nous avons indiquées en parlant du nouveau réalisme (formes qui restent valables et possibles), seules peut-être des situations particulières et traumatisantes pourront, comme nous l'avons déjà indiqué, reculer momentanément cette limite.

V

LE DOMAINE DE L'ART DE LA MUSIQUE « PHYSIQUE » AUX STUPÉFIANTS

21. *La maladie de la culture européenne.*

Nous avons déjà eu l'occasion, en particulier lorsque nous avons parlé des valeurs de la personne et d'un nouveau réalisme, de faire allusion au caractère de la culture et de l'art dans le monde moderne. Nous nous proposons de reprendre ce sujet en l'abordant d'un point de vue un peu différent et de préciser ensuite la signification qu'offre aujourd'hui ce domaine particulier pour le type d'homme différencié qui nous intéresse.

Afin d'illustrer le rapport qui existe, en général, entre l'art et la culture de ces derniers temps et le processus de dissolution, on peut reprendre la thèse principale d'une œuvre de Christof Steding intitulée *L'empire et la maladie de la culture européenne*, où la genèse et les caractéristiques de la culture qui s'était formée en Europe après la disparition de son unité traditionnellle, avaient été assez bien étudiées. Steding remarque que cette culture trouve son point de départ dans le fait que des domaines particuliers se sont dissociés et émancipés, sont devenus « neutres », et ont ainsi cessé de faire plus ou moins organiquement partie d'un

tout. Il se réfère particulièrement à un centre qui donne une forme à toute l'existence, et un sens à la vie, centre qui assurait à la culture aussi un caractère suffisamment organique. Il fait correspondre la manifestation positive et nécessaire de ce centre sur le plan politique au principe de l'empire, entendu dans le sens non seulement séculier (c'est-à-dire étroitement politique), mais aussi spirituel qu'il avait encore dans l'œcuménicité européenne du Moyen Age et sur lequel insistait la théologie politique des grands gibelins et de Dante lui-même.

En Europe, le processus de dissolution qui s'est également vérifié sur ce plan, et toujours à la suite de la disparition de toute référence supérieure, a eu deux causes interdépendantes. La première fut une sorte de paralysie de l'idée qui servait de centre de gravité à tout ce qui était tradition européenne — ce qui a provoqué l'obscurcissement, la matérialisation et le déclin de l'empire et de son autorité. D'où la seconde cause, qui s'est inscrite comme en contrepoint, à savoir le mouvement centrifuge, la dissociation et l'autonomie des parties composantes, provoqués justement par l'affaiblissement et la disparition de la force de gravité originelle. Du point de vue politique, ceci eut pour conséquence, comme on sait, la fin de l'unité que présentait, sur le plan politique et social, malgré un système de larges autonomies particulières, l'ancien monde européen; en l'espèce, ce fut ce que Steding a appelé la « suissisation », la « hollandisation » de territoires qui faisaient auparavant organiquement partie de l'unité de l' Empire, et le fractionnement particulariste correspondant à l'apparition des Etats nationaux. Mais, sur le plan intellectuel, cela devait entraîner une culture divisée, « neutre », privée de tout caractère objectif.

C'est bien ainsi, en effet, que s'expliquent la genèse et le caractère dominant de la culture, des sciences et des arts qui se sont imposés de plus en plus à l'époque moderne. Nous ne pouvons nous livrer ici à une analyse détaillée de cette question. Si

nous voulions revenir sur le problème de la science moderne et de ses applications techniques, il serait facile d'y trouver précisément les caractères d'un processus devenu autonome, d'un processus qu'aucune instance supérieure capable d'imposer une limite et d'imprimer une direction ne contrôle ni ne freine : c'est pourquoi l'on a souvent l'impression que le développement technico-scientifique déborde l'homme et lui impose fréquemment des situations difficiles, inattendues et pleines d'inconnues. Il est superflu de s'arrêter sur le fractionnement de la spécialisation, sur l'absence de principe supérieur et unitaire dans le savoir moderne, tant la chose est évidente. Ce sont là les conséquences d'un des dogmes de la pensée progressiste, celui de l'imprescriptible « liberté de la science » et de la recherche scientifique, simple euphémisme pour désigner et légitimer le développement d'une activité totalement dépourvue de cohésion.

A cette « liberté » fait pendant, avec une signification identique, la « liberté de la culture », exaltée comme quelque chose de positif, comme une conquête, et donnant également lieu aux processus dissolutifs propres à une civilisation inorganique (c'est le contraire de ce que Vico avait reconnu comme caractérisant toutes les « périodes héroïques » des civilisations précédentes). L'antithèse instituée entre la culture et la politique est une des manifestations les plus typiques de la « neutralisation » de cette culture. On y défend l'idéal d'un art pur et d'une culture pure qui ne doivent rien avoir à faire avec la politique. Sous l'inspiration du libéralisme et de l'humanisme littéraire, cette dissociation a souvent fini par se transformer en une opposition déclarée. On connaît bien le type de l'intellectuel et de l'humaniste pur qui éprouve pour tout ce qui offre un rapport quelconque avec le monde politique — idéal et autorité de l'Etat, discipline sévère, action et ordre positif, guerre, puissance et empire — une intolérance presque hystérique, et dénie à tout cela toute valeur spirituelle ou « culturelle ». Et, en conséquence, l'on a écrit

une « histoire de la culture » en ayant soin de la séparer de l' « histoire politique », en en faisant un domaine en soi. Naturellement, le *pathos* antipolitique et l'isolement propres à un art et à une culture « neutres » se justifient amplement par la dégradation de la chose politique, par le bas niveau où sont tombées les valeurs politiques au cours des derniers temps. Mais il s'agit en outre d'une orientation de principe en vertu de laquelle on ne s'inquiète plus de l'anomalie de cette situation : la « neutralité » est en effet devenue un trait constitutif de la culture moderne.

Afin de prévenir toute équivoque, précisons que la situation inverse qu'il faut considérer comme normale et féconde, n'est pas celle d'une culture au service de l'Etat et de la politique (de la politique au sens dégradé d'aujourd'hui), mais celle où une idée unique, le symbole élémentaire et central d'une civilisation donnée, manifeste sa force et exerce une action parallèle et de même nature, souvent invisible, tant sur le plan politique (avec toutes les valeurs, pas seulement matérielles, qui devraient s'y référer dans un véritable Etat), que sur le plan de la pensée, de la culture et des arts : ce qui exclut toute scission ou antagonisme de principe entre les deux domaines, comme toute nécessité d'ingérence extérieure. C'est précisément parce qu'il n'existe plus de civilisation de type organique, et parce que les processus de dissolution se sont affirmés dans tous les domaines de l'existence, que tout ceci a disparu, et qu'aujourd'hui on ne peut guère échapper à l'alternative — fausse et délétère en soi — d'un art et d'une culture « neutres », privés de toute consécration et de toute signification supérieures, ou d'un art et d'une culture asservis à des forces exclusivement politiques, dégradées, comme c'est le cas dans les « régimes totalitaires » et particulièrement dans ceux qui s'inspirent des théories du « réalisme marxiste » et des attaques qui en découlent contre le « décadentisme » et l' « aliénation » de l'art bourgeois.

Ce caractère séparé de l'art et de la culture entraîne naturellement, comme conséquence directe, le subjectivisme, la disparition de tout style objectif et impersonnel, et en général l'absence de la dimension de la profondeur, comme nous l'avons déjà constaté de façon générale en parlant des « valeurs de la personnalité » et de leur dépassement. Il ne nous reste plus qu'à examiner sommairement les formes les plus récentes auxquelles l'art « neutre » a donné lieu : nous tracerons ensuite le bilan de la situation.

22. *La dissolution dans l'art moderne.*

Dans l'art moderne, il faut mentionner avant tout l'ensemble des tendances intimistes, expressions caractéristiques d'une « spiritualité » féminine qui ne veut rien savoir du plan sur lequel agissent les grandes forces historiques et politiques et qui, du fait d'une sensibilité morbide (peut-être aussi sous l'effet d'un traumatisme), se retire dans le monde de la subjectivité privée de l'artiste, et ne reconnaît de valeur qu'à ce qui est psychologiquement et esthétiquement « intéressant ». En littérature, les œuvres d'un Joyce, d'un Proust, d'un Gide, ont marqué les limites de cette tendance.

Dans certains cas, cette orientation s'associe à celle dont le mot d'ordre est l' « art pur », au sens spécifique de pur formalisme, de perfection formelle par rapport à laquelle le « contenu » devient tout à fait insignifiant, au point que l'on tient toute exigence se rapportant à un contenu pour une intrusion illégitime (si elle n'était pas si insipide, on pourrait donner ici l'exemple de l'esthétique de B. Croce). Dans ces cas-là, la dissociation atteint naturellement un degré plus poussé, dépassant celui qui correspond au fétichisme de l'intériorité de l'artiste.

Quant aux velléités qui subsistent de conserver de nos jours

un « art traditionnel », ce n'est vraiment pas la peine d'en parler. On n'a plus aujourd'hui aucune idée de ce qui est traditionnel, au sens supérieur du mot. On reste sur le plan de l'académisme, d'une reproduction sans vigueur de modèles, qui manque et ne peut que manquer de toute force créatrice originelle. C'est une variété du « régime des résidus », et ce qu'on appelle le « grand art », relégué dans le passé, n'est plus que l'objet d'une véritable réthorique.

Quant au courant opposé, c'est-à-dire l'art d'avant-garde, sa valeur et sa signification se réduisent à celles d'une révolte et d'un reflet du processus général de dissolution. Ses productions sont souvent intéressantes, non du point de vue artistique, mais comme indices du climat de la vie moderne; elles reflètent un état de crise (et c'est en ce sens que nous avons fait allusion, au début, à quelques-unes d'entre elles, à propos des manifestations du nihilisme européen), mais elles n'apportent rien de constructif, de stable, de durable. En outre, dans le chaos de toutes ces tendances, les mouvements de repli rapide à partir des positions les plus avancées sont significatifs; presque tous ceux qui, se trouvant hier à l'avant-garde, et partant d'une situation existentielle authentique à l'origine, avaient exprimé les tendances les plus révolutionnaires, sont passés à un nouvel académisme, à de nouvelles conventions et à la commercialisation de leurs œuvres. L'orientation ultérieure de certains de ces artistes, dans un sens abstrait, formaliste ou néo-classique, est d'ailleurs typique : c'est une sorte d'évasion qui met fin à la tension épuisante et sans issue caractéristique de la phase précédente, phase révolutionnaire et plus authentique (on pourrait parler d'un « apollinisme » au sens — arbitraire — que Nietzsche a donné à ce mot dans *La Naissance de la Tragédie*).

Ceci n'empêche pas que, pour l'homme différencié qui nous intéresse ici, ce qu'offrent précisément de dissolvant certaines formes de l'art le plus avancé (la musique, en particulier, comme

nous le verrons plus loin) avec leur atmosphère de liberté anarchique ou abstraite, peut éventuellement se présenter comme une détente, par contraste avec ce que l'on peut ressentir devant l'art d'hier, devant l'art bourgeois. Mais, cet aspect mis à part, une fois épuisé l'expressionnisme en tant qu'irruption informe de contenus psychiques dissociés, une fois épuisés le dadaïsme et le surréalisme, on aurait été obligé, si les positions avaient été maintenues, de constater objectivement l'auto-dissolution de l'art moderne, et l'on se serait trouvé devant un espace spirituel vide. A une autre époque, c'est précisément dans cet espace qu'aurait pu s'affirmer un nouvel art « objectif », avec ce « grand style » auquel pensait Nietzsche lorsqu'il écrivait : « La grandeur d'un artiste ne dépend pas des beaux sentiments qu'il fait naître — seules des femmelettes peuvent penser pareille chose — mais de la mesure dans laquelle il s'approche du grand style. Ce style a en commun avec la grande passion le dédain du plaisir; il oublie de persuader, il *veut*... Se faire le seigneur du chaos que l'on est, contraindre son chaos à devenir forme, mathématique, *loi* — voilà la grande ambition. Autour de tels despotes, naît un silence, une crainte semblable à celle que l'on éprouve devant un grand sacrilège. » Mais c'est une absurdité de penser à quoi que ce soit de ce genre dans le monde actuel : précisément parce qu'il manque à notre époque tout centre, tout sens, tout symbole objectif susceptible de donner une âme, un contenu et une puissance à ce « grand style ».

Sur le plan littéraire, ce que, çà et là, on peut aujourd'hui recueillir d'intéressant appartient toujours au domaine documentaire et dépeint, avec plus ou moins de puissance expressive, la vie contemporaine. C'est là seulement que le « subjectivisme » est parfois dépassé. Mais dans la majeure partie de la production littéraire, dans les récits, drames et romans, persiste le régime des résidus, avec les formes caractéristiques de la dissociation subjectiviste. Le fond constant de celle-ci consiste en ce que l'on a

justement appelé le « fétichisme des relations humaines », des problèmes sentimentaux, sexuels ou sociaux d'individus sans importance (la limite de la grisaille et de la banalité incolore est atteinte par une certaine catégorie épidémique de romans américains).

Nous avons mentionné aussi les problèmes « sociaux » pour faire justice des prétentions ou, pour mieux dire, des velléités esthétiques et artistiques du « réalisme marxiste », dans le sens déjà indiqué précédemment. La condamnation par la critique marxiste du « roman bourgeois » comme phénomène d'aliénation, la volonté de donner au récit un contenu ou une interprétation de caractère social dans l'intention particulière d'en faire un miroir de la dialectique évolutive des classes, de la poussée du prolétariat et de tout le reste n'est — comme nous le disions — qu'une parodie simiesque du réalisme et de l'intégration, dans un sens organique, d'une culture séparée et neutre. Une dissociation bien plus grave en remplace ici une autre : l'élément économico-social, détaché de tout contexte, prend une valeur absolue. Les problèmes « sociaux » sont, en eux-mêmes, aussi peu intéressants et aussi insignifiants que les problèmes-fétiches des relations personnelles et sentimentales; ni les uns ni les autres ne touchent l'essence : ils passent à côté de ce qui peut faire l'objet d'un récit et d'un art de niveau élevé, dans une civilisation organique. Du reste, en fait de narration, le peu qui a péniblement et artificiellement pris naissance sous le signe du « réalisme marxiste », est en soi-même éloquent : c'est un grossier matériau élaboré, sur un modèle imposé, à des fins de propagande pure et d' « édification communiste »; on ne peut parler à son propos ni de critique esthétique ni d'art, mais d'agitation politique au sens le plus bas du terme. D'autre part, les choses sont telles dans le monde actuel que, même là où l'on a réclamé un « art fonctionnel », un « art de consommation » (l'expression est de Gropius), non « aliéné », on a été plus

ou moins obligé d'aboutir au même niveau : le seul secteur qui ait été préservé est peut-être celui de l'architecture, parce que son caractère fonctionnel n'exige pas de référence à des significations supérieures qui n'existent pas aujourd'hui.

Pour le reste, quand un critique d'observance marxiste comme Lukàcs écrit : « Ces derniers temps l'art est devenu un article de luxe destiné à des parasites oisifs; l'activité artistique, à son tour, est devenue une profession particulière dont le but est de satisfaire des besoins voluptuaires », il dresse malgré tout un bilan exact de ce à quoi, pratiquement, l'art se réduit de nos jours.

Cette réduction à l'absurde d'une activité détachée de tout contexte organique et nécessaire correspond à la dissolution interne qui la caractérise aujourd'hui, et elle est de nature à faciliter une mise au point très générale, une révision radicale et qui s'impose pour l'homme différencié, de l'importance attribuée à l'art au cours de la période précédente. Nous avons déjà dit que dans le climat de la civilisation actuelle, avec tout ce qu'elle comporte d'objectif et d'élémentaire — et même, si l'on veut, de barbare — nombreux sont ceux qui considèrent comme périmée l'idée selon laquelle il faut voir dans l'art l'une des « suprêmes activités de l'esprit », révélatrice du sens du monde et de la vie, comme on l'affirmait à l'époque du romantisme bourgeois. Aujourd'hui, l'homme que nous avons en vue peut, lui aussi, se déclarer d'accord, sans hésiter, sur cette dépréciation de l'art. Le fétichisme de l'art, lié, dans la période bourgeoise, à celui de la « personnalité créatrice », du « génie », lui est étranger. Il peut donc se sentir aussi éloigné de certain « grand art » d'hier que le sont naturellement aujourd'hui certains hommes d'action qui, s'ils ne tiennent pas aux apparences, et veulent simplement se « distraire », s'intéressent à bien autre chose. De notre point de vue, semblable attitude peut être approuvée lorsqu'elle se fonde sur le réalisme supérieur dont nous avons parlé et sur le sentiment

du « purement humain » qui est le fond constant de cet art, à travers tout son répertoire pathétique ou tragique. C'est pourquoi, comme nous le disions, il est possible qu'en fin de compte un homme différencié soit moins mal à l'aise dans l'atmosphère d'un certain art très moderne, précisément parce que celui-ci reflète une sorte d'autodissolution de l'art.

Il convient d'ailleurs de noter que cette dépréciation de l'art, justifiée par les conséquences dernières de sa « neutralisation » et l'exigence d'un nouveau réalisme actif, a des antécédents dans le monde de la Tradition. L'art, en effet, n'a jamais eu dans aucune civilisation traditionnelle organique la position centrale que l'on a cru pouvoir lui attribuer dans la période de la culture humaniste et bourgeoise. Quand il eut vraiment une haute signification, avant les temps modernes, c'était en raison de contenus qui lui étaient supérieurs et antérieurs, qui n'étaient ni révélés ni « créés » par lui en tant qu'art. Ces contenus donnaient un sens à la vie et pouvaient demeurer, être évidents et agir, même en l'absence presque totale d'art au sens propre, voire dans un cadre qui pourrait même sembler « barbare » à l'esthète et à l'humaniste dépourvus de tout sens de l'élémentaire et du primordial.

L'attitude essentielle que l'homme différencié, tourné vers une nouvelle liberté, peut assumer, dans la période de dissolution, à l'égard de l'art en général, peut donc s'inspirer d'un ordre d'idées analogue. La « crise de l'art » actuelle ne l'intéresse et ne le préoccupe guère. De même qu'il ne voit rien dans la science moderne qui ait valeur de vraie connaissance, de même, du fait des processus de neutralisation dissociative, déjà signalés au début de ce chapitre, il ne reconnaît aucune valeur spirituelle à l'art qui a pris forme au cours des temps modernes, il n'y voit rien qui puisse remplacer les significations susceptibles de jaillir d'un rapport direct avec la réalité, dans un climat froid, clair et essentiel. Du reste, si l'on considère objectivement les pro-

cessus en cours, on sent nettement que l'art n'a plus d'avenir, que sa position devient de plus en plus marginale par rapport à l'existence, et que sa valeur se réduit à celle d'un article de luxe, comme l'en accusait le critique cité un peu plus haut.

Il nous faut revenir un moment au domaine particulier des ouvrages littéraires, pour y préciser un point relatif aux œuvres à caractère corrosif et défaitiste. Cela nous permettra aussi de prévenir l'équivoque qui pourrait naître de ce que nous avons dit contre le néo-réalisme. De même qu'il doit être parfaitement clair que notre position critique n'a rien de commun avec des jugements reposant sur des points de vue bourgeois, il doit être parfaitement clair, de même, que l'accusation visant le caractère divisé et neutre de l'art ne doit pas être présentée comme une « moralisation », comme un conditionnement du contenu de l'art par la petite morale courante. Il ne s'agit pas, pour la production artistique que nous évoquions, de ces « témoignages existentiels » purs et simples auxquels pourrait s'appliquer ce que l'on a dit de Schönberg : « Tout son bonheur consistait à reconnaître le malheur; toute sa beauté à s'interdire l'apparence de la beauté. » Il s'agit au contraire d'un art qui, directement ou indirectement, mine tout idéal, bafoue tout principe, réduit les valeurs esthétiques, le juste, tout ce qui est vraiment noble et digne, à de simples mots; tout ceci sans même obéir à une tendance déclarée (d'où la différence avec une littérature de gauche analogue, ou avec l'utilisation et la valorisation politique, par la gauche, de la production dont nous venons de parler).

On sait quels sont les milieux qui élèvent une protestation indignée contre ce genre d'art très répandu. De notre point de vue, ce n'est pas la réaction juste, car on néglige le rôle de pierre de touche que peut jouer cet art, surtout pour le type d'homme qui nous intéresse.

Sans anticiper sur ce qui sera précisé aux chapitres suivants, nous nous bornerons à dire ici que la différence entre le réa-

lisme inférieur et mutilé et le réalisme positif consiste à affirmer l'existence de valeurs qui, pour un certain type d'homme, ne se réduisent pas à des fictions, ni à des fantaisies, mais sont des réalités, des réalités absolues. Parmi celles-ci figurent le courage spirituel, l'honneur (indépendant des affaires de sexe), la droiture, la vérité, la fidélité. Une existence qui ignore tout ceci, n'est absolument pas « réelle », elle est infra-réelle. Pour l'homme qui nous intéresse, la dissolution ne peut pas toucher ces valeurs, sauf dans les cas limites d'une absolue « rupture de niveau ». Il faut toutefois distinguer entre la substance et certaines formes d'expression déterminées; en raison des transformations générales, déjà intervenues ou en cours, de la mentalité et du milieu, ces formes d'expression se sont ressenties du conformisme, de la rhétorique, du *pathos* idéaliste et de la mythologie sociale de la période bourgeoise; elles sont sapées à la base. Dans le domaine du comportement, ce qui peut être sauvé et maintenu a besoin d'être libéré en des formes intériorisées et simplifiées, ennemies du geste, se passant d'approbations, suffisamment solides pour ne pas s'appuyer sur ce qui subsiste de l'ordre, des institutions ou des valeurs du monde d'hier. Quant au reste, il peut disparaître.

Or, ayant bien établi ce point, déjà abordé d'ailleurs dans l'Introduction, on peut observer que l'action corrosive de cette littérature contemporaine ne touche que rarement quelque chose de vraiment essentiel, qu'une grande partie de ce qu'elle attaque ne mérite nullement d'être défendu, désiré, ni regretté. Les réactions scandalisées, alarmées et moralisantes dont nous avons parlé proviennent ici d'une confusion entre l'essentiel et le contingent, d'une incapacité de concevoir des valeurs substantielles indépendamment de formes conditionnées d'expression devenues, pour beaucoup, inopérantes et étrangères. L'homme qui nous occupe ne se scandalise pas, mais adopte l'attitude calme de qui « dédramatise », de qui peut même aller plus loin encore dans le renversement des idoles, mais demande ensuite : « Et puis

après ? » Tout au plus tracera-t-il une ligne existentielle de démarcation dans le sens que nous avons déjà indiqué à plusieurs reprises. Peu importe, au fond, que ladite littérature corrosive et « immorale » n'obéisse pas en elle-même à une finalité supérieure (comme certains le prétendent souvent) et vaille seulement comme témoignage des horizons sombres, pourris et souvent sordides de leurs auteurs. Le témoignage reste valable : il marque des distances. Quant au reste, c'est précisément dans une époque comme la nôtre que se justifie le précepte selon lequel il est bon de mettre à l'épreuve ce qui est susceptible de tomber et en lui donnant, de surcroît, une poussée.

De notre point de vue, il ne semble donc pas qu'en littérature on doive souhaiter (même si elle était possible) une « réaction » moralisatrice dans le sens d'un retour à la ligne de Manzoni, par exemple, et, en général, des écrivains du XIX[e] siècle spécialisés dans une exposition théâtrale de notions d'honneur, de famille, de patrie, d'héroïsme, de péché, etc. Il faut dépasser les deux positions : celle des moralisateurs comme celle de ceux qui font profession de cet art corrosif, art qu'il faut objectivement ranger parmi les formes élémentaires et primitives de liquidation et de transition destinées à s'épuiser et à laisser ce qui sera, pour les uns un vide, pour quelques autres l'espace devenu libre pour un réalisme supérieur.

Ces considérations montrent clairement que l'accusation que nous avons précédemment portée contre un art devenu autonome et indifférent ne correspond pas du tout à une volonté de donner à l'art un contenu « moral » ou, mieux, moralisant, édifiant et à thèse.

23. *Musique moderne et jazz.*

Il sera bon, en outre, de porter ici l'attention sur un domaine particulier qui reflète de façon caractéristique certains processus

typiques de l'époque et dont l'examen nous conduira tout naturellement à étudier certains phénomènes généraux de la vie contemporaine. Il s'agit de la musique.

Qu'à la différence de ce qui se passe dans une « civilisation de l'être », la musique, dans une « civilisation du devenir » comme l'est incontestablement la nôtre, ait été destinée à connaître un développement tout particulier, au point que l'on peut presque parler d'un démon occidental de la musique, c'est assez évident. Les processus de dissociation qui forment le fond de tout l'art moderne jouent naturellement dans ce domaine aussi, de même que l'on retrouve, dans les phases terminales, des formes d'autodestruction analogues à celles, de caractère général, dont nous avons parlé plus haut.

A cet égard, on peut dire, sans trop schématiser, que la musique occidentale la plus moderne se caractérise par le fait qu'elle se dissocie de plus en plus nettement de la ligne précédente, soit mélodramatique, mélodique et héroïco-romantique à grandes prétentions (cette dernière tendance est typiquement représentée par le wagnérisme), soit tragico-pathétique (il suffit d'évoquer les « contenus » qui dominent dans Beethoven). Cette dissociation a suivi deux voies qui ne sont opposées qu'en apparence.

La première, c'est l'*intellectualisation,* en ce sens que dans la musique moderne en question, l'élément cérébral prédomine avec un intérêt marqué pour l'harmonie, qui conduit souvent à une technicité radicale au détriment de l'immédiateté et du sentiment (des « contenus humains ») — à ce point qu'il y a eu et qu'il y a encore des constructions rythmico-harmoniques abstraites conçues selon cette norme et qui semblent souvent avoir en elles-mêmes leur propre but. La limite semble être atteinte ici par la récente musique dodécaphonique et par le rigorisme « sériel ».

Il convient, en second lieu, de relever le caractère *physique* qui marque, d'autre part, d'importants courants de la musique la plus récente. Ce terme a déjà été employé à propos d'une musique,

essentiellement symphonique, devenue surtout descriptive, tournée en un certain sens vers la nature, détachée du monde subjectif et pathétique et tendant à prendre ses principaux thèmes d'inspiration dans le monde des choses, des actions et des impulsions élémentaires. Ici le processus est semblable, dans une certaine mesure, à celui qui, dans le domaine de la peinture, a produit le premier impressionnisme, avec son intolérance pour la peinture intimiste ou l'académisme d'atelier et son penchant pour la peinture à l'air libre, dans la nature. On sait que cette seconde tendance musicale avait déjà commencé avec l'école russe et les impressionnistes français, aboutissant à des compositions du genre de *Pacific 231* d'Honegger et de *Fonderies d'Acier* de Mossolov. Ce second courant a rejoint le premier, celui de la musique hyper-intellectualisée, et cette rencontre de l'intellectuel avec le physique et l'élémentaire contribue à créer, dans la musique moderne, la situation la plus intéressante. A cet égard, il faut surtout se reporter au Stravinsky de la première période, où l'intellectualisme de pures constructions rythmiques surélaborées avait débouché sur l'évocation de quelque chose qui relevait moins de la psychologie, du monde passionnel, romantique et expressionniste, que du substrat des forces de la nature. On peut voir dans le *Sacre du Printemps* l'aboutissement de ce stade. Ici, la musique du XIXe siècle bourgeois est presque entièrement dépassée; la musique devient rythme pur, intensité dynamique du son et du timbre : « musique pure », mais où intervient un élément orgiaque. De là, un appel particulier à la danse. La tendance de la musique-danse à remplacer la musique-chant et la musique pathétique fut en effet une autre caractéristique du courant en question.

On pourrait jusqu'ici reconnaître dans le domaine de la musique l'action d'un processus parallèle à celui des dissolutions libératrices, processus qui, de notre point de vue, a une valeur positive. On pourrait, en effet, donner une valeur positive à un

changement d'attitude grâce auquel non seulement la musique mélodramatique d'opéra, la musique italienne du XIX[e] siècle d'abord, puis l'allemande, mais encore la musique symphonique romantique à hautes prétentions « humaines » ne trouvent plus d'écho, se révèlent déphasées, pesantes et fausses. Le fait est cependant que, du moins pour la musique de concert « sérieuse », la période consécutive au point culminant et intense dont nous avons parlé fut marquée par des formes abstraites dominées par une technicité outrancière, formes qui ont souvent la même signification intérieure que celles où nous avons vu un écart ou une diversion existentielle permettant d'échapper à une dangereuse tension.

A cet égard, on peut se reporter au Stravinsky de la deuxième époque, où la musique-danse est remplacée par une musique formelle, tantôt parodique, tantôt d'inspiration néoclassique, tantôt caractérisée par cette espèce de pure arithmétique sonore et dissociée qui s'était déjà annoncée dans la période précédente en créant une sorte de spatialisation achronique des sons. Et l'on peut aussi se reporter à Schönberg, qui est passé de la musique atonale libre, souvent liée à un expressionnisme existentialiste exaspéré (la révolte existentielle se traduisant ici en celle de l'atonalité contre l' « accord parfait » symbolisant l'idéalisme bourgeois), au dodécaphonisme. Ce passage est, en soi, très significatif de la crise finale que subit la musique ultramoderne. On sait qu'après l'exaspération chromatique à laquelle la musique était parvenue, sur le plan technique, avec le postwagnérisme, jusqu'à Richard Strauss et Scriabine, on avait décidément abandonné, avec la musique atonale, le système tonal traditionnel, base de toute la musique antérieure, et pour ainsi dire ramené le son à l'état pur et libre : comme dans une sorte de nihilisme musical actif. Après quoi, les douze sons de l'échelle chromatique étant utilisés sans plus tenir compte d'aucune distinction hiérarchique, donc avec leurs possibilités illimitées de

combinaisons directes, on avait essayé, avec le système dodécaphonique précisément, de leur donner une nouvelle loi formelle abstraite, en dehors des formules de l'harmonie précédente. Récemment, on est allé plus loin encore, en intégrant des sons que ne peuvent produire les moyens traditionnels, ceux de l'orchestre, et que fournit la technique électronique; et, là aussi, on a cherché une loi abstraite applicable à la musique électronique.

Mais on voit déjà, par les positions extrêmes atteintes par le dodécaphonisme avec les compositions d'Anton von Webern, qu'il n'y a pas d'avenir dans cette direction. Si Adorno a pu affirmer dans sa *Philosophie de la musique moderne* : « Notre destin est dans le dodécaphonisme », on a aussi parlé avec raison, à ce propos, d'une « période glaciaire » de la musique. On est arrivé à des compositions dont l'extrême raréfaction et l'abstraction formelle se rapprochent de celle des pures entités algébriques de la physique la plus récente ou, dans un autre domaine, d'un certain surréalisme. Ce sont les forces sonores elles-mêmes, libérées des structures traditionnelles, qui poussent vers une sorte de méandre technique que seule l'algèbre pure de la composition préserve d'une complète dissolution dans l'informe, par exemple dans l'intensité de timbres dépouillés et atomiquement dissociés. En musique, comme dans le monde créé par la technique des machines, la perfection mécanique et l'ampleur des nouveaux moyens ont eu, pour contrepartie, le vide, la « désanimation », la spectralité ou le chaos. Quoi qu'il en soit, il semble inconcevable que le nouveau langage dodécaphonique et post-dodécaphonique puisse, en aucun cas, servir de moyen d'expression à ce qui formait le contenu de la musique précédente. Il repose sur une dévastation intérieure sous-jacente. C'est tout au plus un expressionnisme existentialiste exaspéré qui affleure de nouveau, en se servant en partie de ce langage, comme dans les œuvres d'Alban Berg. Ou bien la limite est franchie, comme dans la « musique concrète », (Pierre Schaeffer) qui est une sorte d' « organi-

sation des bruits », de « montage » des sons du monde et des sons de l'orchestre. Un cas typique est celui de John Cage, qui déclare explicitement que sa musique n'en est plus une et qui, au-delà de la désagrégation des structures traditionnelles opérée par la nouvelle musique sérielle, laissant loin derrière lui Webern lui-même et son école, mêle la musique à de simples bruits, à des effets sonores électriques, à de longues pauses, à des insertions occasionnelles d'émissions radiophoniques même parlées, parce qu'il cherche à produire un effet désorganisateur sur l'auditeur dans le même sens que le dadaïsme, effet qui est supposé lui ouvrir des horizons insoupçonnés, au-delà du domaine de la musique et même de l'art en général.

Si l'on veut au contraire chercher comment se sont prolongées les positions de la musique-danse, ce n'est plus vers la musique symphonique de concert qu'il faut se tourner, mais vers la musique moderne de danse et particulièrement vers le *jazz*. Et si l'on a pu définir avec raison l'époque actuelle non seulement comme celle de l'avènement des masses, de l'économie et de la toute-puissante technique, mais aussi comme celle du jazz, cela montre qu'il s'agit là de prolongements de la tendance dont nous avons parlé qui ne concernent plus seulement le cercle étroit des spécialistes de la musique, mais influent sur la façon générale de sentir de nos contemporains. Le jazz, envisagé sous son aspect purement rythmique et syncopé, reflète la tendance dont nous avons parlé ci-dessus, notamment à propos du Stravinsky de la première époque; le côté accessoire des chansonnettes mis à part, il s'agit également ici d'une musique « physique », d'une musique qui ne se préoccupe guère de parler à l'âme mais tend à exciter et à mouvoir directement le corps. Ceci dans un sens très différent de celui qui était propre aux précédentes musiques de danse européennes; dans le jazz, en effet, la grâce, l'élan, le transport, et même la sensualité pleine d'ardeur des autres danses — on peut penser aux valses viennoises et anglaises et au tango

— sont remplacées par quelque chose de mécanique et de dissolvant et en même temps d'extatique dans un sens primitif, qu'une répétition thématique obstinée rend presque paroxystique. Ce contenu élémentaire ne peut avoir échappé à quiconque s'est trouvé dans une grande salle de danse d'une métropole européenne ou américaine, parmi des centaines de couples qui se secouent aux rythmes syncopés les plus outrés de cette musique; hier, ce pouvait être le *charleston* : au moment où nous écrivons, c'est le *boogie-woogie* et le *rock and roll*.

La diffusion énorme et spontanée du jazz dans le monde moderne montre donc que des significations semblables à celles qui ont caractérisé la musique de concert physico-cérébrale, dans son effort pour dépasser les expressions musicales mélodramatiques et pathétiques de l'âme bourgeoise du XIXe siècle, ont en fait universellement pénétré les nouvelles générations. Et ce phénomène aussi présente une double face. Que ceux qui étaient fous de valses ou se délectaient au *pathos* faux et conventionnel du mélodrame se trouvent aujourd'hui à leur aise dans les rythmes convulsivo-mécaniques ou abstraits du jazz récent, du *hot* ou du *cool-jazz,* c'est là un fait qui doit être considéré comme quelque chose de plus qu'une vogue aberrante et superficielle. Nous nous trouvons devant un changement brusque et pas seulement périphérique de la façon de sentir qui fait partie intégrante de l'ensemble des transformations caractéristiques de l'époque actuelle. Le jazz correspond indéniablement à l'un des aspects de cet affleurement de l'élémentaire dans le monde moderne, avec lequel se clôt dans la dissolution l'époque bourgeoise. Que la masse des jeunes gens et des jeunes filles qui aiment le jazz aujourd'hui et le dansent simplement pour se « distraire » ou s' « amuser » ne prennent pas conscience de ce qui se passe, cela n'a ici aucune importance. Le changement demeure, et s'il n'est pas compris dans toute sa portée, cela ne modifie en rien sa réalité, puisque son sens véritable et ses possibilités ne peuvent être sai-

sis que du point de vue très spécial que nous avons adopté dans toutes nos analyses.

On a rangé le jazz parmi les formes de compensation auquel l'homme d'aujourd'hui a fait appel parce que son existence est trop pratique, aride et mécanisée; le jazz lui aurait fourni les contenus bruts d'un rythme et d'une vitalité élémentaires. Si cette idée contient quelque chose de juste, on ne peut tenir pour insignifiant que, pour satisfaire ce besoin, l'Occidental n'ait pas créé de formes originales, ni utilisé les éléments d'un *folklore* musical européen offrant, comme par exemple dans nombre de rythmes de l'Europe sud-orientale, roumains ou hongrois, des ensembles intéressants, riches non seulement de rythmes mais aussi d'un authentique dynamisme. Il est au contraire allé chercher les thèmes d'inspiration dans le patrimoine des races exotiques les plus basses, chez les nègres et les métis des zones tropicales et sub-tropicales.

D'après l'un des principaux spécialistes de la musique afro-cubaine, F. Ortiz, les motifs principaux des danses modernes auraient effectivement cette origine, même dans les cas où celle-ci se trouve dissimulée par le fait que l'Amérique latine a joué le rôle d'intermédiaire. On peut estimer que c'est le primitivisme vers lequel a régressé l'homme du type le plus récent, en l'espèce l'Américain du Nord, qui lui a fait choisir, assimiler et développer par affinité sélective, une musique ayant une empreinte aussi primitive que la musique nègre, mais qui à l'origine était en outre associée à d'obscures formes d'extase.

On sait, en effet, que la musique africaine dont on a tiré les rythmes principaux des danses modernes fut une des principales techniques utilisées pour produire des formes d'ouverture extatique et de possession. Dauer et Ortiz ont vu avec raison le trait distinctif de cette musique dans sa structure polymétrique élaborée de telle sorte que les accents statiques qui marquent le rythme correspondent constamment à des accents extatiques;

ainsi les structures rythmiques particulières provoquent une tension destinée à « alimenter une extase ininterrompue ». C'est la même structure, au fond, qui s'est conservée dans toute la musique de jazz « syncopée ». Ce sont comme des syncopes tendant à libérer une autre énergie ou à engendrer un mouvement d'une autre sorte. Dans les rites africains, cette technique devait favoriser la possession des danseurs par certaines entités, les « Orisha » des *Yorouba* ou les « Loa » du *Vaudou* de Haïti, qui se substituaient à leur personne et les « chevauchaient ». La potentialité extatique demeure dans le jazz. Mais il y a eu, là aussi, un processus de dissociation, un développement abstrait de formes rythmiques, détaché de l'ensemble auquel elles appartenaient à l'origine. Si, compte tenu de la désacralisation du milieu, de l'absence de tout cadre institutionnel ou de toute tradition rituelle correspondants, de l'absence de l'atmosphère adéquate et de l'orientation nécessaire, on ne peut penser à des effets spécifiques comparables à ceux de l'authentique musique évocatoire africaine, il subsiste toujours, cependant, l'effet d'une sorte de possession diffuse et informe, primitive, à caractère collectif, qui va au-delà de la façade inoffensive de la « distraction » et du « divertissement »; cette possession reste toutefois liée dans le *jazz* (et c'est là son trait caractéristique) à quelque chose d'abstrait et de mécanique, on pourrait presque dire de minéral (l'ostracisme jeté par les orchestres de jazz sur les archets et la prédominance des instruments à vent, de la trompette et de la percussion sont significatifs). Ceci montre donc dans quelle ligne s'inscrit la compensation spécifique que trouvent l'homme et la femme ordinaires d'aujourd'hui dans la musique de danse — contrepartie populaire de l'acmé physico-intensif que la musique symphonique moderne avait atteint et non maintenu — quand ils laissent agir sur eux les structures rythmiques du jazz et qu'ils se livrent avec enthousiasme aux danses qui leur correspondent.

Que nous ayons mis tout ceci en relief n'implique nullement

que nous nous associons, de quelque façon que ce soit, aux réactions moralisantes contre le modernisme dans ce domaine, malgré l'indubitable contamination qu'apporte, en plus du reste, l'élément nègre. Comme nous l'avons dit, nous ne considérerions pas comme une amélioration que l' « ère du jazz » fût remplacée par une nouvelle vogue des danses anciennes et de la musique à fond sentimental et pathétique (du reste, les variétés les plus éculées de ce genre, comme la « musique légère » et la « chanson », sont encore largement représentées dans les couches bourgeoises, particulièrement en Italie, et souvent hybridement mêlées au jazz). Mais, d'autre part, du point de vue spirituel (indépendamment du fait que le jazz même semble être entré dans une crise, dans la phase baroque et dissolutive, soit avec les acrobaties anarchiques des solistes, soit avec la tendance à l'abstraction du *cool jazz* ou du *jazz de chambre*), la voie est fermée, parce que, encore une fois, la transformation générale intervenue dans la façon de sentir est passive. Il serait certainement ridicule de se mettre à parler de la nouvelle musique syncopée comme d'une voie positive. Toutefois, on peut toujours considérer le problème général qui se pose à propos de tous les moyens comportant des vertus extatiques élémentaires et que, non pas la masse, mais un type d'homme différencié, peut utiliser pour alimenter la forme particulière d'ivresse dont nous avons précédemment parlé et qui est le seul aliment qu'il puisse existentiellement tirer d'une époque de dissolution. Les processus actuels portent justement vers ces limites; et là où l'homme ordinaire cherche seulement à s'abandonner et à s'étourdir avec les contenus « extatiques » inconscients et diffus de certaines expériences, essentiellement vécus sous forme de sensations, un autre peut trouver, dans ces mêmes situations, un « défi » qui exige de lui la réponse juste : une réaction qui vient de l' « être ».

24. *Parenthèse sur les drogues.*

On peut comprendre que cette voie conduise au-delà de la musique et de la danse, vers un domaine bien plus vaste et problématique, qui embrasse beaucoup d'autres moyens, de plus en plus largement employés par les nouvelles générations. Quand la *beat generation* nord-américaine à laquelle nous avons déjà fait allusion et qui a de nombreux équivalents sur notre continent, utilise tout ensemble l'alcool, l'orgasme sexuel et les stupéfiants comme autant d'ingrédients essentiels à sa conception de la vie, elle associe de façon radicale des techniques qui ont en réalité un fond commun — celui que nous venons d'indiquer — et qui par ailleurs, quoique séparément et dans un contexte moins extrémiste, sont largement répandues à notre époque, avec le régime des succédanés et des compensations qui est propre à cette dernière.

Il ne convient pas de s'attarder trop longtemps, ici, à l'étude de cette question. En dehors de ce que nous dirons au chapitre suivant sur le sexe, nous nous limiterons, pour préciser l'allusion que nous venons de faire à des « réponses actives », à quelques considérations sur les moyens qui, parmi tous ceux qu'on utilise dans certains secteurs du monde contemporain, ont le plus manifestement pour but une évasion ou une compensation extatique, à savoir les drogues et les stupéfiants.

Leur diffusion croissante dans la jeunesse d'aujourd'hui est un phénomène bien connu et très significatif. C'est pourquoi la croisade contre les stupéfiants, après l'échec du prohibitionnisme, est devenue le mot d'ordre des législateurs du monde bourgeois; c'est là un bien curieux résultat du régime de liberté qui, à ce qu'on prétend, règne dans ce monde, au sein de la démocratie. En admettant même — comme il faut bien l'admettre, en règle générale — que l'usage des stupéfiants mène beaucoup de

ceux qui s'y adonnent au détraquement, on ne comprend pas de quel droit la société s'y oppose, les effets nocifs sur les tiers — les seuls dont le législateur devrait s'occuper — n'entrant ici en ligne de compte que dans une très faible mesure.

Avec les stupéfiants, c'est en partie la situation de la musique syncopée, déjà décrite, qui se répète. Des moyens utilisés à l'origine comme adjuvants pour l'obtention d'ouvertures sur le suprasensible, lors d'initiations ou d'expériences similaires, ont été transposés sur le plan profane et « physique ». De même que les danses modernes à musique syncopée dérivent des danses nègres extatiques, de même une grande partie des stupéfiants utilisés aujourd'hui et élaborés de façons variées en pharmacopée, correspond à des drogues que les populations primitives employaient fréquemment dans un but « sacré », conformément à d'antiques traditions. Ceci, du reste, s'applique déjà au tabac; les Indiens d'Amérique utilisaient de forts extraits de tabac pour préparer les néophytes qui devaient se retirer un certain temps de la vie profane afin d'avoir des « signes » et des visions. Dans une certaine mesure, on peut dire la même chose de l'alcool; on connaît la tradition des « breuvages sacrés » et l'utilisation de l'alcool dans les cultes dionysiaques et d'autres cultes similaires; l'ancien taoïsme n'interdisait pas du tout les breuvages alcoolisés, qu'il considérait même comme des « extraits de vie » prodiguant une ivresse susceptible de conduire, comme celle de la danse, à une sorte d' « état de grâce magique » recherché par les « hommes réels ». Les extraits du coca, la mescaline, le peyotl et d'autres stupéfiants faisaient et font encore souvent partie du rituel de sociétés secrètes d'Amérique centrale ou du Sud.

On n'a plus aujourd'hui d'idées claires et justes sur tout cela, car on n'attache pas assez d'importance au fait que les effets de ces substances sont très différents selon la constitution, la capacité particulière de réaction et — dans les cas ci-dessus mentionnés où l'on s'en sert pour un usage non profane — de la prépa-

ration spirituelle et de l'intention de celui qui en use. On a bien parlé d'une « équation toxique », différente pour chaque individu (Lewin), mais on n'a pas donné à cette notion toute l'extension nécessaire, en partie du fait des limites du champ d'observation dont on dispose, car la situation existentielle bloquée de la très grande majorité de nos contemporains restreint très notablement le rayon d'action que peuvent avoir les drogues.

En fait d' « équation personnelle », ceux qui, par souci d'hygiène sociale, combattent les stupéfiants avec zèle, y voyant une cause de ruine morale pour les individus intoxiqués, devraient se souvenir de ce qu'ont généralement reconnu les pathologistes et les neurologues, à savoir que dans la très grande majorité des cas graves, l'usage de la drogue est moins la *cause* que le *symptôme* d'une profonde altération, d'un état de crise, d'une névrose ou de quelque chose de semblable chez le sujet[1]. En d'autres termes, c'est une situation psychique ou existentielle négative, « couverte » ou patente, préexistante, qui pousse à l'usage des drogues comme à une éphémère solution. Ainsi s'explique l'inefficacité, dans ce genre de cas, de thérapies de désintoxication simplistes, c'est-à-dire extérieures, qui négligent le fait psychique primaire; ainsi s'explique aussi le caractère primitif des législations répressives plus ou moins draconiennes. Privé de la drogue, le malade n'en a pas pour autant résolu son problème; il recourra à d'autres moyens pour aboutir plus ou moins au même résultat, ou il s'effondrera. D'autre part, si la loi devait interdire tout ce qui joue le rôle de « stupéfiant », au sens le

1. Parmi beaucoup d'autres, ces mots d'un spécialiste, le docteur Laënnec, sont formels : « Dans nos pays, la catégorie la plus répandue de toxicomanes est représentée par des névropathes et des psychopathes, pour lesquels la drogue ne constitue pas un luxe, mais l'aliment désormais vital, la réponse à l'angoisse... La toxicomanie apparaît alors comme un symptôme de plus à ajouter au syndrome névrotique du sujet, un symptôme parmi d'autres, une nouvelle défense, très vite la seule vraie défense. »

plus général du terme, à l'homme et à la femme modernes, et qui sert aussi, bien que de façon moins brutale, à obtenir une évasion présentée comme une « distraction » ou quelque chose de semblable (on peut, à ce propos, se reporter à tout ce que nous avons déjà dit au premier chapitre), il faudrait supprimer une grande partie de ce qui compose l'existence moderne et alimente une industrie particulièrement développée et agressive.

Pour revenir à ce que nous disions, ce sont donc l' « équation personnelle » et la zone spécifique sur laquelle vont agir les drogues et les stupéfiants (on peut y comprendre aussi l'alcool) qui conduisent l'individu à une aliénation, à une ouverture passive à des états qui lui donnent l'illusion d'une liberté supérieure, d'une ivresse et d'une intensité inconnue des sensations, mais qui ont en réalité un caractère dissolvant et en aucune manière ne le « portent outre ». Pour obtenir de semblables expériences un résultat différent, il faudrait disposer d'un degré exceptionnel d'activité spirituelle, et avoir une attitude contraire à celle de l'homme qui les recherche et en a besoin pour échapper à des tensions, à des traumatismes, à des névroses, au sentiment du vide et de l'absurde.

Nous avons parlé de la technique de la polymétrie rythmique d'Afrique : on y arrête de façon répétée une force, en une stase destinée à libérer une force d'un autre ordre. Dans l'extatisme inférieur des primitifs, ceci ouvre la voie à la possession exercée par des puissances obscures. Nous disions que, dans notre cas, cette force autre devrait être produite par la réponse de l' « être » (du Soi) au stimulant. La situation créée par l'action des drogues et même de l'alcool est identique. Mais une réaction de ce genre ne se produit presque jamais; l'action de la substance est trop forte, brusque, imprévue et extérieure pour ne pas être simplement subie et, donc, pour que le processus engage l' « être ». C'est comme si un courant puissant s'introduisait en fait dans la conscience et qu'ainsi la personne puisse seulement se

rendre compte du changement d'état qui s'est déjà produit, sans demander son consentement : et dans le nouvel état on est submergé, on est « agi » par lui. C'est ainsi que l'effet véritable, même s'il reste inaperçu, est une défaillance, une lésion du Soi, malgré l'impression que l'on peut avoir d'une vie exhaussée, de béatitudes et de voluptés transcendantes.

Pour que le processus suive un autre cours, il faudrait — pour s'exprimer de façon imagée et très schématique — qu'au moment où l'action des drogues libère une certaine énergie X d'une façon extérieure, un acte du Soi, de l' « être », introduisit dans le courant une énergie double, lui appartenant en propre, X + X, et la maintînt jusqu'à la fin. D'une façon analogue, la vague, même inattendue, qui le frappe, sert au nageur habile à prendre un élan qui lui permet de la dépasser. Alors, il n'y aurait pas de fléchissement, le négatif serait transformé en positif, on ne jouerait pas un rôle de succube par rapport au moyen, l'expérience serait dans une certaine mesure « déconditionnalisée » et l'on n'aboutirait pas à une dissolution extatique, dénuée de toute véritable ouverture au-delà de l'individu et ne s'alimentant que de sensations; il serait au contraire possible, dans certains cas, d'arriver à ces contacts avec une dimension supérieure du réel, auxquels correspondait, comme nous l'avons dit, l'ancien usage, non profane, des drogues. L'action nocive de celles-ci serait alors largement éliminée.

Ces aperçus paraîtront probablement singuliers au lecteur ordinaire qui ne peut se référer à aucune expérience personnelle pour pressentir ce dont il s'agit. Mais, encore une fois, c'est le développement même du sujet qui nous a imposé cette brève digression. En effet, ce n'est qu'en tenant compte de ces possibilités, pour inhabituelles qu'elles soient, que l'on arrive à préciser comme il convient les antithèses nécessaires, à reconnaître le point où se trouvent neutralisées certaines « valences » positives que pourraient présenter, dans le monde actuel, les processus de

dissolution et l'évocation de l'élémentaire : les vraies solutions ne s'offrent toutefois qu'à un type d'homme différencié, selon les modalités que nous avons indiquées ici de façon tout à fait générale. Pour le reste, dans le domaine que nous étudions à présent — le sujet dont nous nous sommes occupés en dernier lieu, comme entre parenthèse, mis à part — il s'agit de phénomènes qui ne sont intéressants qu'en fonction de ce qui s'y trouve atteint par des processus généraux, cependant que leurs « valences » positives restent, en majeure partie, complètement couvertes.

VI

LA DISSOLUTION DU DOMAINE SOCIAL

25. *Etats et partis.* « *L'apoliteia.* »

Le domaine politico-social est celui où, par suite de l'action des processus généraux de dissolution, apparaît aujourd'hui d'une façon particulièrement manifeste l'absence de toute structure possédant, du fait de son rattachement à des significations supérieures, la marque d'une véritable légitimité.

Etant donné cet état de fait, qu'il faut reconnaître ouvertement, le type d'homme qui nous intéresse ne peut pas ne pas régler son comportement sur des principes totalement différents de ceux qui seraient les siens dans la vie en société si le milieu était autre.

A l'époque actuelle, il n'y a pas d'Etat qui puisse, de par sa nature, revendiquer un principe quelconque d'autorité vraie et inaliénable. Qui plus est : on ne peut plus parler aujourd'hui d'Etat au sens propre, traditionnel. Seuls existent, aujourd'hui, des systèmes « représentatifs » et administratifs dont l'élément premier n'est plus l'Etat compris comme une entité en soi, comme l'incarnation d'une idée et d'un pouvoir supérieur, mais la « société », plus ou moins comprise en termes de « démocratie » : cet arrière-plan demeure même dans les régimes commu-

nistes totalitaires; ainsi s'explique qu'ils tiennent tant à revendiquer la qualification de « démocraties populaires ». Voilà pourquoi, depuis longtemps déjà, il n'existe plus de vrais souverains, de monarques de droit divin, capables de tenir l'épée et le sceptre, symboles d'un idéal humain supérieur. Il y a plus d'un siècle, Donoso Cortés constatait qu'il n'existait plus de rois capables de se proclamer tels autrement que « par la volonté de la nation », et il ajoutait que, lors même qu'il y en aurait eu, ils n'auraient pas été reconnus. Les très rares monarchies qui existent encore sont notoirement des survivances dépourvues de sens et creuses, cependant que la noblesse traditionnelle a perdu son caractère essentiel de classe politique et, avec lui, tout prestige et tout rang existentiel : elle ne provoque plus guère d'intérêt de la part de nos contemporains que lorsque, pour faire un article dans une revue illustrée, on la met sur le même plan que les vedettes de cinéma, les champions sportifs et les princes d'opérette, dans des articles de magazines illustrés, à l'occasion de quelque aventure privée, sentimentale ou scandaleuse de ses derniers représentants.

Mais, même en dehors des cadres traditionnels, il n'existe pas aujourd'hui de vrais chefs. « Aux gouvernants je tournai le dos quand je vis ce qu'ils appelaient gouverner : commercer et pactiser avec la plèbe... De toutes les hypocrisies, la pire me parut être que ceux qui commandaient simulassent des vertus d'esclaves » — ces mots de Nietzsche s'appliquent encore à toute la « classe dirigeante » d'aujourd'hui, sans exception.

De même qu'a cessé d'exister l'Etat véritable, l'Etat hiérarchique et organique, de même il n'existe plus non plus à présent aucun parti ou mouvement auquel on puisse adhérer inconditionnellement et pour lequel on puisse se battre avec une conviction totale parce qu'il se présente comme le défenseur d'une idée supérieure. Malgré la variété des étiquettes, le monde actuel des partis se réduit à un régime de politicards jouant souvent le

rôle d'hommes de paille au service d'intérêts financiers, industriels ou syndicaux. Par ailleurs, la situation générale est telle, désormais, qu'alors même qu'il existerait des partis ou des mouvements d'une autre sorte, ils n'auraient presque aucune audience dans les masses déracinées, ces masses ne réagissant positivement qu'en faveur de qui leur promet des avantages matériels et des « conquêtes sociales ». Si ce ne sont pas là les seules cordes qui vibrent, l'unique prise que les masses offrent encore aujourd'hui — et même aujourd'hui plus que jamais — se situe sur le plan des forces passionnelles et sub-intellectuelles, forces qui, par leur nature même, sont dépourvues de toute stabilité. Ce sont sur ces forces que comptent les démagogues, les meneurs de peuple, les manipulateurs de mythes, les fabricants d' « opinion publique ». Il est assez instructif, à cet égard, de voir ce qui s'est passé avec les régimes qui, hier, en Allemagne et en Italie, avaient voulu prendre position contre la démocratie et le marxisme : ce potentiel d'enthousiasme et de foi qui avait alors animé de grandes masses, parfois jusqu'au fanatisme, s'est évanoui au moment critique sans laisser de traces, quand il ne s'est pas reporté sur des mythes nouveaux et opposés qui ont remplacé les précédents par la seule force des choses. C'est ce qu'on doit attendre, en règle générale, de n'importe quel mouvement collectif dépourvu de toute dimension en profondeur, qui s'appuie sur les forces dont nous avons parlé, correspondant au *demos* pur et à sa souveraineté, c'est-à-dire à la « démocratie » au sens littéral du mot.

Ce plan irrationnel et sub-intellectuel, ou celui de la pure utilité matérielle et « sociale » — voilà les seuls domaines qui, après la disparition des anciens régimes, s'offrent à une action politique efficace. C'est pourquoi, quand bien même apparaîtraient aujourd'hui des chefs dignes de ce nom — des hommes qui feraient appel à des forces et à des intérêts d'une autre sorte, qui ne promettraient pas d'avantages matériels, mais exigeraient, imposeraient à chacun une sévère discipline, qui ne consentiraient pas

à se prostituer et à se dégrader pour s'assurer un pouvoir personnel précaire, éphémère et informe — ces chefs n'auraient guère de prise sur la société actuelle. Ce sont les « immortels principes de 89 » et les droits niveleurs accordés par la démocratie absolue à l'individu-atome sans tenir compte d'aucune qualification ni d'aucun rang, l'irruption des masses dans le corps politique, véritable « invasion verticale des barbares par le bas » (W. Rathenau), qui ont mené à cela. Et la conséquence qu'y voit un essayiste, Ortega y Gasset, reste vraie : « Le fait caractéristique de ce temps, c'est que l'âme vulgaire, tout en se reconnaissant pour vulgaire, a l'audace d'affirmer le droit de la vulgarité et l'impose partout. »

Nous avons fait allusion, dans l'Introduction, au petit nombre de ceux qui, aujourd'hui, par tempérament et par vocation, croient encore, malgré tout, à la possibilité d'une action politique rectificatrice. C'est pour guider l'orientation idéologique de ceux-là que nous avons écrit, il y a quelques années, *Gli uomini e le rovine.* Mais, en raison des expériences que nous avons faites depuis, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître ouvertement que les conditions nécessaires pour aboutir à un résultat quelconque, appréciable et concret, dans une lutte de ce genre, font actuellement défaut. D'autre part, comme nous l'avons précisé, nous nous occupons particulièrement, dans ce livre, d'un type d'homme qui, bien que spirituellement apparenté aux éléments dont nous venons de parler, disposés à se battre même sur des positions perdues, a une orientation différente. La seule norme valable que cet homme puisse tirer d'un bilan objectif de la situation, c'est l'absence d'intérêt et le détachement à l'égard de tout ce qui est aujourd'hui « politique ». Son principe sera donc celui que l'antiquité a appelé l' « *apoliteia* ».

Il importe cependant de souligner que ce principe concerne essentiellement l'attitude intérieure. Dans la situation politique actuelle, dans un climat de démocratie et de « socialisme », les

conditions obligatoires du jeu sont telles que l'homme en question ne peut absolument pas y prendre part s'il admet ce que nous avons dit, à savoir qu'il n'y a aujourd'hui aucune idée, aucune cause ni aucun but qui mérite que l'on engage son être véritable, aucune exigence à laquelle on puisse reconnaître le moindre droit moral et le moindre fondement en dehors de ce qui, sur le plan purement empirique et profane, découle d'un simple état de fait. Mais l' « *apoliteia* », le détachement, n'entraîne pas nécessairement des conséquences particulières dans le domaine de l'activité pure et simple. Nous avons parlé de l'ascèse consistant à s'appliquer à la réalisation d'une tâche déterminée, par amour de l'action en elle-même et dans un esprit de perfection impersonnelle. En principe, il n'y a pas de raison d'exclure ici le domaine politique et de ne pas l'envisager comme un cas particulier parmi beaucoup d'autres, puisque le genre d'action dont nous venons de parler ne requiert aucune valeur objective d'ordre supérieur, ni aucune impulsion provenant des couches émotives et irrationnelles, de l'être. Mais si l'on peut éventuellement se consacrer de la sorte à une activité politique, il est clair que puisque seuls importent l'action en soi et le caractère entièrement impersonnel de cette action, cette activité politique ne peut offrir, pour qui voudrait s'y livrer, une valeur ni une dignité plus grandes que si l'on se consacrait, dans le même esprit, à des activités tout à fait différentes, à quelque absurde œuvre de colonisation, à des spéculations boursières, à la science, et l'on pourrait même dire — pour rendre l'idée crûment évidente — à la contrebande d'armes ou à la traite des blanches.

Telle qu'elle est conçue ici, l' « *apoliteia* » n'impose aucun préalable spécial sur le plan extérieur, n'a pas nécessairement pour corollaire un abstentionnisme pratique. L'homme vraiment détaché n'est ni l'*outsider* professionnel et polémiste, ni l' « objecteur de conscience », ni l'anarchiste. Après avoir fait en sorte que la vie, avec ses interactions, n'engage pas son être, il pourra éven-

tuellement faire preuve des qualités du soldat qui, pour agir et accomplir une tâche, n'exige auparavant aucune justification transcendante ni aucune assurance quasi théologique quant à la justice de la cause. Nous pourrions parler dans ce cas d'un engagement volontaire concernant la « personne » et non l'être, engagement en vertu duquel on reste isolé même en s'associant. Nous avons déjà dit que le dépassement positif du nihilisme consiste précisément en ce que le manque de signification ne paralyse pas l'action de la « personne ». Il devient seulement existentiellement impossible d'agir sous l'emprise et l'impulsion d'un quelconque mythe politique ou social actuel, parce que l'on a considéré comme sérieux, significatif ou important ce que représente toute la vie politique actuelle. L' « *apoliteia* », c'est l'irrévocable distance intérieure à l'égard de la société moderne et de ses « valeurs »; c'est le refus de s'unir à celle-ci par le moindre lien spirituel ou moral. Ceci étant bien établi, les activités qui, chez d'autres, présupposent au contraire l'existence de ces liens, pourront être exercées dans un esprit différent. Il reste en outre la sphère des activités que l'on peut faire servir à une fin supérieure et invisible, comme nous l'avons indiqué par exemple à propos des deux aspects de l'impersonnalité et de ce que l'on peut retenir de certaines formes de l'existence moderne.

Un point particulier mérite d'être précisé : cette attitude de détachement doit être maintenue même à l'égard de la confrontation des deux blocs qui se disputent aujourd'hui l'empire du monde, l' « Occident » démocratique et capitaliste et l' « Orient » communiste. Sur le plan spirituel, en effet, cette lutte est dépourvue de toute signification. L' « Occident » ne représente aucune idée supérieure. Sa civilisation même, basée sur une négation essentielle des valeurs traditionnelles, comporte les mêmes destructions, le même fond nihiliste qui apparaît avec évidence dans l'univers marxiste et communiste, bien que sous des formes et à des degrés différents. Nous ne nous attarderons pas sur ce point,

ayant développé dans un autre ouvrage (*Rivolta contro il mondo moderno*), une conception d'ensemble du cours de l'histoire, de nature à écarter toute illusion quant au sens dernier de l'issue de cette lutte pour le contrôle du monde. Le problème des valeurs n'entrant donc pas en ligne de compte, l'homme différencié aura, tout au plus, à résoudre ici un problème d'ordre pratique. Cette petite marge de liberté matérielle que le monde de la démocratie accorde encore, dans quelques activités extérieures, à qui ne se laisse pas conditionner intérieurement par elles, disparaîtrait certainement sous un régime communiste. C'est simplement de ce point de vue que l'on peut prendre position contre le système soviétique et communiste, pour des raisons que l'on pourrait presque qualifier d'élémentairement physiques, et non, certes, parce que l'on croit que le système adverse s'inspire de quelque idée d'un caractère plus élevé.

Il faut se rappeler, d'autre part, que l'homme dont nous nous occupons n'ayant aucun intérêt à s'affirmer ni à s'exposer dans la vie extérieure d'aujourd'hui, sa vie profonde restant invisible et insaisissable, le système communiste n'aurait pas pour lui la signification dramatique qu'elle aurait pour tout autre, et que même dans ce système un « front des catacombes » pourrait bien exister. Dans la lutte actuelle pour l'hégémonie mondiale, s'orienter dans un sens ou dans l'autre n'est pas un problème spirituel : c'est un choix banal qui est affaire de goût ou de tempérament.

La situation générale reste, en tout cas, celle que Nietzsche avait déjà définie en ces termes : « La lutte pour la suprématie dans des conditions dénuées de toute valeur : cette civilisation des grandes cités, des journaux, de la fièvre, de l' « inutilité ». » Tel est le cadre qui justifie l'impératif intérieur de l' « *apoliteia* » pour défendre le mode d'être et la dignité de celui qui se sent appartenir à une humanité différente et ne voit que le désert autour de lui.

26. *La société. La crise du sentiment de la patrie.*

Venons-en maintenant au domaine social proprement dit. On ne peut pas, ici, ne pas tirer les conséquences du fait que toutes les unités organiques se sont dissoutes ou sont en voie de l'être : caste, lignage, nation, patrie, famille même. Là où ces unités n'ont pas, presque ouvertement, cessé d'exister, elles ne reposent plus sur une force vive rattachée à une signification, mais bien sur la simple force d'inerties. Nous l'avons déjà vu à propos de la personne : ce qui existe aujourd'hui, c'est essentiellement la masse instable des « individus » privés de liens organiques, masse contenue par des structures extérieures ou mue par des courants collectifs informes et changeants. Les différences qui existent aujourd'hui ne sont plus de vraies différences. Les classes ne sont plus que des classes économiques fluctuantes. Ici encore, les paroles de Zarathoustra gardent leur actualité : « Plèbe en haut, plèbe en bas! Que signifie encore de nos jours « pauvre » ou « riche » ? J'ai renoncé à faire la différence entre les uns et les autres. » Les seules hiérarchies réelles sont d'ordre technique, celles des spécialistes au service de l'utilité matérielle, des besoins (artificiels, en grande partie) et des « distractions » de l'animal humain : hiérarchies où n'a plus aucun sens ni aucune place tout ce qui est rang et supériorité intrinsèque.

Au lieu des unités traditionnelles — des corps particuliers, des ordres, des castes ou classes fonctionnelles, des corporations — articulations auxquelles chacun se sentait lié en fonction d'un principe supra-individuel qui informait sa vie entière en lui donnant un sens et une orientation spécifique, on a aujourd'hui des associations exclusivement dominées par les intérêts matériels des individus qui ne s'unissent que sur cette base :

syndicats, organisations professionnelles, partis. L'état informe des peuples, devenus de simples masses, est tel qu'il n'y a pas d'ordre possible qui n'ait un caractère nécessairement centralisateur et coercitif. Et les inévitables structures centralisatrices hypertrophiques des Etats modernes, multipliant les interventions et les restrictions, alors même que l'on proclame les libertés démocratiques, si elles empêchent un désordre complet, tendent, en revanche, à détruire ce qui peut subsister de liens et d'unité organiques; la limite de ce nivellement social est atteinte avec les formes ouvertement totalitaires.

D'autre part, l'absurdité propre au système de la vie moderne est crûment mise en évidence dans les aspects économiques, qui la déterminent désormais d'une manière absolue et régressive. D'un côté, on est décidément passé d'une économie du nécessaire à une économie du superflu, dont une des causes est la surproduction et le progrès de la technique industrielle. Mais, pour que les produits fabriqués puissent s'écouler, la surproduction exige que l'on alimente ou suscite dans les masses un maximum de besoins : besoins auxquels correspond, à mesure qu'ils deviennent habituels et « normaux », un conditionnement croissant de l'individu. Le premier facteur, ici, c'est donc la nature même du processus productif qui, dissocié, s'est emballé et a presque débordé l'homme moderne comme un « géant déchaîné » incapable de s'arrêter, et justifiant la formule : *Fiat productio, pereat homo!* (Werner Sombart). Et si, dans le régime capitaliste, les facteurs qui agissent dans ce sens sont non seulement la recherche cupide des profits et des dividendes, mais aussi la nécessité objective de réinvestir les capitaux pour empêcher qu'un engorgement ne paralyse tout le système, une autre cause, plus générale, de l'augmentation insensée de la production dans le sens d'une économie du superflu, réside dans la nécessité d'employer la main-d'œuvre pour lutter contre le chômage : si bien que le principe de la surproduction et de l'in-

dustrialisation à outrance, de nécessité interne du capitalisme privé, est devenu, dans beaucoup d'Etats, une directive précise de la politique sociale planifiée. Ainsi se referme un cercle vicieux, dans un sens opposé à celui d'un système équilibré, de processus bien contenus entre des limites rationnelles.

Une cause plus essentielle encore de l'absurdité de l'existence moderne, c'est naturellement l'augmentation effrénée et croissante de la population, qui va de pair avec le régime des masses et se trouve favorisée par la démocratie, les « conquêtes de la science » et un système d'assistance non différenciée. La pandémie, ou démonie procréatrice, est effectivement la force principale qui alimente sans cesse et soutient tout le système de l'économie moderne, avec son engrenage dans lequel se trouve pris, de plus en plus, l'individu. On a là, entre autres, une preuve évidente du caractère dérisoire des rêves de puissance que nourrit l'homme d'aujourd'hui : ce créateur de machines, ce maître de la nature, cet initiateur de l'ère atomique, se situe presque au même niveau que l'animal ou le sauvage pour ce qui concerne le sexe : il est incapable de mettre le moindre frein aux formes les plus primitives de l'impulsion sexuelle et à ce qui s'y rattache. Ainsi, comme s'il obéissait à un aveugle destin, il augmente sans cesse, et sans avoir conscience de sa responsabilité, l'informe masse humaine et fournit la plus importante des forces motrices à tout le système de la vie économique paroxystique, artificielle, toujours plus conditionnée, de la société moderne, créant en même temps d'innombrables foyers d'instabilité et de tension sociale et internationale. Le cercle se referme donc d'un autre point de vue aussi : les masses, potentiel de main-d'œuvre excédentaire, alimentent la surproduction qui, à son tour, cherche des marchés toujours plus larges et des masses toujours plus grandes pour leur faire absorber ses produits. Il ne faut pas négliger non plus le fait que l'indice de l'accroissement démographique est d'autant plus élevé que l'on descend plus bas dans l'é-

chelle sociale, ce qui constitue un facteur supplémentaire de régression.

Des constatations de ce genre sont évidentes jusqu'à en être banales et pourraient être facilement développées et corroborées par des analyses particulières. Il suffit toutefois de dégager sommairement les points essentiels pour justifier le principe du détachement intérieur, non seulement à l'égard du monde politique actuel, mais aussi à l'égard de la société en général : l'homme différencié ne peut faire partie d'une « société » qui, comme la nôtre, est informe, et non seulement est descendue au niveau de valeurs purement matérielles, économiques, « physiques », mais en outre vit et se développe à ce même niveau dans une course folle et sous le signe de l'absurde. L' « apoliteia » implique donc aussi une prise de position des plus fermes contre tout mythe social. Il ne s'agit pas ici des seules formes extrêmes ouvertement collectivistes, de ce mythe, des idéologies qui n'accordent de sens à la personne qu'en tant qu'élément d'une classe ou d'un parti et proclament, comme dans la zone marxistico-soviétique, que l'individu n'ayant pas d'existence propre hors de la société, il n'existe aucun destin ni bonheur personnels distincts de ceux du « collectif ». Il faut repousser pareillement l'idéal plus général et plus atténué de la « socialité », qui sert si souvent de mot d'ordre aujourd'hui, même dans le monde dit libre, après la disparition de l'idéal de l'Etat véritable. L'homme différencié dont nous nous occupons se sent absolument *hors* de la société, conteste toute justification morale à la prétention de l'inclure dans un système absurde, et peut comprendre non seulement celui qui est *hors* de la société, mais même celui qui est *contre* la « société » — contre cette société. En dehors du fait que tout ceci ne le concerne pas directement (parce que sa voie ne rencontre pas celle de ses compagnons), il serait le dernier à reconnaître la légitimité de mesures grâce auxquelles on voudrait normaliser et « récupérer » pour la « société » les élé-

ments qui finissent par en avoir assez de ce jeu et que l'on stigmatise comme « asociaux » — c'est là le terrifiant anathème lancé par les sociétés démocratiques. Ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le dire, le sens profond de ces mesures, c'est de narcotiser ceux qui ont su déceler le caractère absurde et nihiliste de la vie collective actuelle derrière tous les masques « sociaux » et la mythologie laïque qui leur correspond.

Après ces considérations générales, nous pouvons passer à l'examen de la crise que subissent aujourd'hui certains idéaux et certaines institutions particulières de la période précédente, pour préciser l'attitude qu'il convient d'adopter à leur égard.

Examinons d'abord les notions de *patrie* et de *nation.* Ces notions subissent, notamment depuis la seconde guerre mondiale, une crise évidente. Celle-ci est, d'une part, la conséquence de processus objectifs : les grandes forces économiques et politiques en mouvement rendent les frontières de plus en plus relatives et restreignent le principe de la souveraineté nationale. On tend dorénavant à penser en termes de grands espaces et d'ensembles, ou de « fronts » supra-nationaux, et, compte tenu de l'uniformisation grandissante des coutumes et des modes de vie, de la transformation des peuples en masses, du développement et de la facilité des communications, tout ce qui n'est que national prend un caractère quasi provincial et devient curiosité locale.

D'autre part, la crise touche la façon même de sentir; elle se rattache au déclin des mythes et des idéaux d'hier auxquels les hommes croient de moins en moins, depuis les bouleversements et les effondrements mondiaux de ces derniers temps, et qui sont de moins en moins capables d'éveiller dans les collectivités l'enthousiasme d'autrefois.

Comme dans les autres cas, il faut, là aussi, discerner clairement l'objet précis de cette crise et en définir la valeur. Encore une fois, il ne s'agit pas réellement du monde traditionnel, mais de conceptions qui sont apparues et se sont affirmées

essentiellement avec la destruction de ce monde et surtout avec la révolte du Tiers Etat. Comprises au sens moderne de mythes politiques et d'idées-force collectives, la « patrie » et la « nation » furent pratiquement ignorées du monde traditionnel. Celui-ci connut seulement les nationalités, les souches ethniques et les races, comme des faits naturels dénués de la valeur politique spécifique qu'ils devaient acquérir avec le nationalisme moderne : ils formaient une matière première différenciée par des hiérarchies et soumise à un principe supérieur de souveraineté politique. Dans beaucoup de cas, ce principe supérieur représentait l'élément premier, la nation l'élément secondaire et dérivé, car unité de langue, territoire, « frontières naturelles », relative homogénéité ethnique l'emportant sur la rencontre et le mélange de différents sangs, tout ceci n'existait pas au début et ne fut souvent que le résultat d'un processus de formation se poursuivant au cours des siècles, provoqué par un centre politique et par des liens loyalistes et féodaux avec celui-ci.

Il est notoire, en outre, que nations politiques et Etats nationaux ont surgi en Occident lors du déclin de l'unité œcuménique du Moyen Age, à la suite d'un processus de dissociation, les unités particulières se détachant d'un tout (nous y avons déjà fait allusion au chapitre précédent), processus offrant sur le plan international et continental le même aspect que celui qui devait, à l'intérieur de chaque Etat, provoquer le détachement des individus, l'atomisme social et la dissolution de la notion organique d'Etat.

Au reste, dans une certaine mesure, les deux processus ont été parallèles. Le premier exemple historique, offert par la France de Philippe le Bel, nous montre déjà que l'acheminement vers l'Etat national va de pair avec un processus anti-aristocratique, un début de destruction des articulations d'une société organique, provoqué par l'absolutisme et la constitution de ces « pouvoirs publics » centralisés qui devaient occuper une place de plus en

plus prépondérante dans les Etats modernes. En outre, on connaît la relation étroite qui existe entre la dissolution correspondant à la déclaration des « droits de l'homme et du citoyen » de 1789 et l'idée de patrie, de nation et de révolution. Le terme même de « patriote » était inconnu avant la Révolution française; il apparaît pour la première fois entre 1789 et 1793 pour désigner ceux qui défendaient la révolution contre les monarchies et les aristocraties. De même, dans les mouvements révolutionnaires européens de 1848 et de 1849, le « peuple », la « nation » et le « patriotisme » d'une part, la révolution, le libéralisme, les constitutions, les tendances républicaines et antimonarchiques de l'autre, furent liés et souvent inséparables.

C'est dans ce climat, donc en marge de la révolution bourgeoise ou du Tiers Etat, que la « patrie » et la « nation » ont pris un sens surtout politique et cette valeur de mythe qui devait se préciser de plus en plus avec les idéologies ouvertement nationalistes qui suivirent. Les « sentiments patriotiques » et « nationaux » sont par conséquent liés à la mythologie de l'époque bourgeoise, et c'est seulement à cette époque, c'est-à-dire durant la période relativement brève qui s'étend de la Révolution française à la première ou même à la seconde guerre mondiale, que l'idée de nation a réellement joué un rôle déterminant dans l'histoire de l'Europe, en liaison étroite avec les idéologies démocratiques (c'est le même rôle, impliquant les mêmes présuppositions, c'est-à-dire les mêmes dissolutions internes antitraditionnelles et modernisantes, que joue en ce moment cette idée parmi les peuples non européens en voie d'émancipation).

Quand on est passé des formes atténuées du patriotisme aux formes nationalistes radicales, le caractère régressif de ces tendances est devenu évident, ainsi que leur contribution à l'apparition de l'homme-masse dans le monde moderne : car le propre de l'idéologie nationaliste, c'est de considérer la patrie et la nation comme des valeurs suprêmes, de les concevoir comme des

essentiellement avec la destruction de ce monde et surtout avec la révolte du Tiers Etat. Comprises au sens moderne de mythes politiques et d'idées-force collectives, la « patrie » et la « nation » furent pratiquement ignorées du monde traditionnel. Celui-ci connut seulement les nationalités, les souches ethniques et les races, comme des faits naturels dénués de la valeur politique spécifique qu'ils devaient acquérir avec le nationalisme moderne : ils formaient une matière première différenciée par des hiérarchies et soumise à un principe supérieur de souveraineté politique. Dans beaucoup de cas, ce principe supérieur représentait l'élément premier, la nation l'élément secondaire et dérivé, car unité de langue, territoire, « frontières naturelles », relative homogénéité ethnique l'emportant sur la rencontre et le mélange de différents sangs, tout ceci n'existait pas au début et ne fut souvent que le résultat d'un processus de formation se poursuivant au cours des siècles, provoqué par un centre politique et par des liens loyalistes et féodaux avec celui-ci.

Il est notoire, en outre, que nations politiques et Etats nationaux ont surgi en Occident lors du déclin de l'unité œcuménique du Moyen Age, à la suite d'un processus de dissociation, les unités particulières se détachant d'un tout (nous y avons déjà fait allusion au chapitre précédent), processus offrant sur le plan international et continental le même aspect que celui qui devait, à l'intérieur de chaque Etat, provoquer le détachement des individus, l'atomisme social et la dissolution de la notion organique d'Etat.

Au reste, dans une certaine mesure, les deux processus ont été parallèles. Le premier exemple historique, offert par la France de Philippe le Bel, nous montre déjà que l'acheminement vers l'Etat national va de pair avec un processus anti-aristocratique, un début de destruction des articulations d'une société organique, provoqué par l'absolutisme et la constitution de ces « pouvoirs publics » centralisés qui devaient occuper une place de plus en

plus prépondérante dans les Etats modernes. En outre, on connaît la relation étroite qui existe entre la dissolution correspondant à la déclaration des « droits de l'homme et du citoyen » de 1789 et l'idée de patrie, de nation et de révolution. Le terme même de « patriote » était inconnu avant la Révolution française; il apparaît pour la première fois entre 1789 et 1793 pour désigner ceux qui défendaient la révolution contre les monarchies et les aristocraties. De même, dans les mouvements révolutionnaires européens de 1848 et de 1849, le « peuple », la « nation » et le « patriotisme » d'une part, la révolution, le libéralisme, les constitutions, les tendances républicaines et antimonarchiques de l'autre, furent liés et souvent inséparables.

C'est dans ce climat, donc en marge de la révolution bourgeoise ou du Tiers Etat, que la « patrie » et la « nation » ont pris un sens surtout politique et cette valeur de mythe qui devait se préciser de plus en plus avec les idéologies ouvertement nationalistes qui suivirent. Les « sentiments patriotiques » et « nationaux » sont par conséquent liés à la mythologie de l'époque bourgeoise, et c'est seulement à cette époque, c'est-à-dire durant la période relativement brève qui s'étend de la Révolution française à la première ou même à la seconde guerre mondiale, que l'idée de nation a réellement joué un rôle déterminant dans l'histoire de l'Europe, en liaison étroite avec les idéologies démocratiques (c'est le même rôle, impliquant les mêmes présuppositions, c'est-à-dire les mêmes dissolutions internes antitraditionnelles et modernisantes, que joue en ce moment cette idée parmi les peuples non européens en voie d'émancipation).

Quand on est passé des formes atténuées du patriotisme aux formes nationalistes radicales, le caractère régressif de ces tendances est devenu évident, ainsi que leur contribution à l'apparition de l'homme-masse dans le monde moderne : car le propre de l'idéologie nationaliste, c'est de considérer la patrie et la nation comme des valeurs suprêmes, de les concevoir comme des

entités mystiques presques dotées d'une vie propre et ayant un droit absolu sur l'individu — alors que celles-ci ne sont en réalité que des réalités dissociées et informes, en ce qu'elles nient tout véritable principe hiérarchique et tout symbole ou marque d'une autorité transcendante. En général, les fondements des unités politiques qui se sont formées dans ce sens sont l'antithèse de ceux qui sont propres à l'Etat traditionnel. En effet, comme nous l'avons dit, son ciment était un loyalisme et une fidélité qui pouvaient faire abstraction du fait naturaliste de la nationalité; c'était un principe d'ordre et de souveraineté qui, parce qu'il ne se fondait pas sur ce naturalisme, pouvait aussi valoir pour des espaces comprenant plus d'une nationalité; c'étaient, enfin, des dignités, des droits particuliers, des castes, qui unissaient ou séparaient les individus « verticalement », au-delà du commun dénominateur « horizontal » ou de base que représente la « nation » ou la « patrie ». En un mot, il s'agissait d'une unification par le haut, et non par le bas.

Une fois tout ceci reconnu, il est clair que la crise actuelle, objective et idéale, de la notion et du sentiment de patrie et de nation, nous apparaît sous un jour particulier. On pourrait, encore une fois, parler de destructions frappant quelque chose qui avait déjà un caractère négatif et régressif : ces destructions pourraient donc avoir le sens d'une libération possible, si la direction de l'ensemble du processus n'était pas ce qu'elle est, ne tendait pas vers quelque chose de plus problématique encore. Cependant, quand bien même il ne resterait qu'un vide, ce n'est pas une raison pour que l'homme qui nous occupe déplore cette crise et s'intéresse à des réactions, dans un « régime de résidus ». Le vide ne serait comblé et le positif ne se substituerait au négatif que si les anciens principes pouvaient de nouveau agir sous des formes nouvelles, remplacer les unités de type naturaliste en cours de dissolution par des unités d'un type différent; si ce n'étaient plus les patries et les nations qui unissaient et séparaient, mais des idées; si c'était, non une

adhésion sentimentale et irrationnelle à un mythe collectivisant qui agissait de façon décisive, mais un système de rapports loyalistes, libres et fortement personnalisés, ce qui exigerait naturellement la présence de chefs ayant la qualité de représentants d'une autorité suprême et intangible. Dans cet esprit, des « fronts » transnationaux pourraient aussi se former, semblables à ceux que connurent plusieurs cycles impériaux et dont la Sainte Alliance fut la dernière manifestation. Ce qui se dessine aujourd'hui à la suite de la crise des souverainetés nationales n'est qu'une contrefaçon dégradée de tout ceci : blocs de puissance uniquement mus par des facteurs matériels, économiques et « politiques » au sens le plus négatif, dénués de toute idée. D'où l'insignifiance, déjà signalée plus haut, de l'opposition entre les deux principaux groupes de ce genre qui existent aujourd'hui, l' « Occident » démocratique et l' « Orient » communiste et marxiste. Et puisqu'il manque une troisième force de caractère différent, puisqu'il manque une idée véritable, pour unir et séparer au-delà de la patrie, de la nation et de l'anti-nation, la seule perspective qui reste est celle d'une unité invisible dans le monde, par-delà les frontières, de ces rares individus qui ont en commun une même nature, différente de celle de l'homme d'aujourd'hui, et une même loi intérieure. C'est presque dans les mêmes termes que Platon parle du véritable Etat comme d'une idée, et ce point de vue fut ensuite repris par le Portique. Sous une forme dématérialisée, c'est le même type d'unité qui a servi de fondement aux Ordres et on peut en retrouver un dernier reflet déformé, au point d'être méconnaissable, dans des sociétés secrètes comme la maçonnerie. Si de nouveaux processus devaient se développer à la fin de ce cycle, c'est justement dans des unités de ce genre qu'ils trouveraient peut-être leur point de départ. C'est alors que, même sur le plan de l'action, pourrait se dégager ce qu'il y a de positif dans la crise de l'idée de patrie, envisagée tant comme mythe de la période romantique bourgeoise que comme fait

naturel pratiquement sans importance par rapport à une unité d'un autre type : l'appartenance à une même patrie ou à une même terre sera remplacée par l'appartenance ou la non-appartenance à une même cause. L' « apoliteia », le détachement d'aujourd'hui renferme cette éventuelle possibilité d'un lendemain. Là encore, il faut bien voir la distance qui sépare l'attitude que nous indiquons ici de certains ultimes produits de l'effritement politique moderne, correspondant à un cosmopolitisme informe et humanitaire, aux velléités de ceux qui, çà et là, voudraient n'être aujourd'hui que des « citoyens du monde ».

27. *Mariage et famille.*

Les faits sociaux se rattachent plus étroitement au domaine de la vie privée et des mœurs lorsqu'on les examine sous l'angle des relations entre les sexes, du mariage et de la famille, dans le cadre de l'existence actuelle.

La crise que subit aujourd'hui la famille n'est pas moins manifeste que celle de l'idée romantique de patrie qui prévalait au XIX[e] siècle. Toutes deux sont le résultat de processus qui sont, dans une large mesure, irréversibles, parce que liés à l'ensemble des facteurs qui caractérisent désormais l'existence. Naturellement, la crise de la famille suscite aussi de nos jours des préoccupations et des réactions moralisantes, accompagnées de tentatives plus ou moins vaines de sauvetage, où l'on ne sait faire appel qu'à des arguments conformistes et à un traditionnalisme vide et faux.

Là encore, les choses se présentent pour nous de façon différente et, comme pour les autres phénomènes déjà examinés, il convient d'envisager la situation dans sa réalité crue. Il faut, pour cela, tirer les conséquences du fait que la famille a cessé,

depuis longtemps déjà, d'avoir une signification supérieure et d'être cimentée par des facteurs vivants qui ne soient pas simplement d'ordre individuel. Le caractère organique et, en un certain sens, « héroïque » que son unité offrait en d'autres temps, s'est perdu dans le monde moderne, comme s'est effacé ou est en train de s'effacer le reste de vernis de « sacralité » que cette institution devait à la consécration propre au rite religieux. En réalité, dans la grande majorité des cas, la famille des temps modernes est une institution de caractère petit-bourgeois, presque exclusivement déterminée par des facteurs naturalistes, utilitaires, routiniers, primitivement humains et, dans le meilleur des cas, sentimentaux. Surtout, son pivot essentiel a disparu, le pivot que constituait l'autorité, avant tout spirituelle, de son chef, du père, celle que l'on peut retrouver dans l'origine étymologique du mot *pater* : « seigneur », « souverain ». Ainsi, une des principales fins de la famille, la procréation, se réduit simplement et grossièrement à perpétuer le sang, perpétuation hybride, d'ailleurs, puisque, dans le cadre de l'individualisme moderne, les unions conjugales ne sont plus soumises aux limitations du lignage, de la caste, ou de la race et puisque, de toute façon, à la perpétuation du sang ne correspondrait plus la continuité la plus essentielle, c'est-à-dire la transmission, de génération en génération, d'une influence spirituelle, d'une tradition, d'un héritage idéal. Mais, d'autre part, comment pourrait-il en être autrement, et comment la famille pourrait-elle continuer d'avoir un centre solide qui la maintînt, si son chef naturel, le père, lui est aujourd'hui presque étranger, même physiquement, pris comme il l'est dans l'engrenage outrancièrement « pratique » de la vie matérielle, dans cette société dont nous avons montré l'absurdité foncière ? Quelle autorité peut bien revêtir le père, si, en particulier dans les « classes supérieures », il se réduit aujourd'hui, à peu de chose près, à être une machine à faire de l'argent ou un professionnel affairé ? Ceci s'applique souvent,

en outre, aux deux parents, du fait de l'émancipation de la femme, de son entrée dans le monde des professionnels et des travailleurs, tandis que l'autre type de femme moderne, la « dame » qui s'adonne à une vie frivole et mondaine, est encore moins capable d'améliorer le climat intérieur de la famille et d'exercer une influence positive sur ses enfants. Les choses étant ainsi dans la majorité des cas, comment voir dans la famille moderne autre chose qu'un assemblage extrinsèque nécessairement exposé à des processus érosifs et dissolutifs, et comment ne pas compter parmi les mensonges hypocrites de notre société le caractère prétendûment « sacré » de la famille ?

L'interdépendance qui existe entre l'absence d'un principe d'autorité préexistant et le phénomène de « détachement » individualiste, interdépendance que nous avons déjà soulignée dans le domaine politique, s'est manifestée également sur le plan familial. Au prestige déchu du père répond le détachement des enfants, un hiatus de plus en plus net et brutal entre anciennes et nouvelles générations. A la dissolution des liens organiques dans l'espace (castes, corps, etc.), correspond, de nos jours, celle des liens organiques dans le temps, c'est-à-dire la rupture de la continuité spirituelle entre les générations, entre père et fils. Le détachement, l'aliénation réciproque, est un fait indéniable qui prend des proportions croissantes, et se trouve favorisé, en outre, dans le monde actuel, par un rythme de vie toujours plus rapide et plus désordonné. Il est d'ailleurs significatif que ce phénomène se manifeste avec une acuité particulière dans les classes supérieures, et dans ce qui reste de l'ancienne noblesse, où l'on aurait pu croire au contraire que les liens du sang et de la tradition seraient plus durables. Dire que les pères sont pour les fils « modernes », un « mal inévitable » n'est pas seulement une boutade. La nouvelle génération voudrait que les parents s' « occupent de leurs affaires » et ne se mêlent pas de la vie de leurs enfants, parce qu'ils ne « les comprennent pas » (même

quand il n'y a absolument rien à comprendre); et les garçons ne sont plus les seuls à émettre de pareilles prétentions, les filles aussi se rangent à leur côté. Naturellement, tout ceci contribue à aggraver le « déracinement » général. Le fait que, dans une civilisation matérialiste et sans âme, la famille soit dépourvue de toute signification supérieure, doit donc être rangé parmi les causes de phénomènes extrêmes, du genre de ceux que constituent la « jeunesse brûlée » et la croissante criminalité juvénile.

De toute façon, étant donné cette situation, et quelle qu'en soit la cause principale — qu'elle soit surtout imputable aux parents, ou aux enfants — même la procréation revêt un caractère absurde et ne peut raisonnablement continuer à être considérée comme une des principales raisons d'être de la famille. Ainsi, comme nous le disions, c'est, dans un régime de médiocrité et d'accommodements, à la force d'inertie, aux conventions, à la commodité pratique et à la faiblesse de caractère que, dans la plupart des cas, la famille doit aujourd'hui de subsister. Il ne faut pas croire que des mesures extérieures puissent y changer quelque chose. Nous le répétons : l'unité familiale ne pouvait rester solide qu'aussi longtemps qu'une façon de sentir suprapersonnelle avait assez de force pour faire passer au second plan les faits simplement individuels. On pouvait même alors ne pas être « heureux » dans le mariage, les « besoins de l'âme » pouvaient ne pas être satisfaits, l'unité n'en demeurait pas moins. Dans le climat individualiste de la société actuelle, on ne peut au contraire invoquer aucune raison supérieure pour maintenir l'unité de la famille quand l'homme et la femme ne « s'entendent plus » et que le sentiment et le sexe les poussent vers un nouveau choix. La multiplication des « échecs conjugaux », dans la société contemporaine, est donc naturelle, ainsi que les divorces et les séparations qui les accompagnent. Et il est absurde de croire à l'efficacité de mesures qui puissent freiner le développement de ce

phénomène, la base de l'ensemble étant désormais une modification d'ordre existentiel.

Il serait presque superflu, après ce bilan, de préciser ce que peut être aujourd'hui l'attitude de l'homme différencié. En principe, dans ce domaine, celui-ci ne peut accorder la moindre valeur au mariage, à la famille, à la procréation. Tout ceci ne peut que lui être étranger; il ne peut rien y reconnaître qui ait une signification et mérite son attention (quant au problème sexuel envisagé en lui-même, et non du point de vue social, nous l'examinerons plus loin).

Pour ce qui est du mariage, le mélange de sacré et de profane et le conformisme bourgeois y sont évidents, même dans le cas du mariage catholique indissoluble. En réalité, cette indissolubilité qui, dans le monde catholique, devrait protéger la famille, n'est plus qu'une façade. Les unions théoriquement indissolubles sont en fait profondément tarées et instables, et dans le monde en question la petite morale ne se préoccupe aucunement de rendre le mariage effectivement indissoluble, mais seulement d'en sauvegarder l'apparence. Que les hommes et les femmes, une fois mariés, agissent plus ou moins comme ils veulent, qu'ils jouent la comédie, se trahissent, ou simplement se supportent, qu'ils ne restent ensemble que par convenance, réduisant la famille à ce que nous avons décrit plus haut, peu lui importe. La morale est sauve et l'on croit que la famille demeure la cellule fondamentale de la société du moment que l'on condamne le divorce et que l'on accepte cette sanction ou autorisation sociale — impertinente en tant que telle — pour la vie commune à base sexuelle qui correspond au mariage. D'autre part, même lorsqu'il ne s'agit pas du mariage « indissoluble » du rite catholique, lorsqu'il s'agit de sociétés où le divorce est admis, l'hypocrisie demeure parce qu'il faut encore sacrifier à l'autel du conformisme social, alors même qu'hommes et femmes se séparent et se remarient pour les raisons les plus frivoles et

les plus ridicules, comme c'est le cas aux Etats-Unis, au point que le mariage finit par n'être guère plus que le vernis puritain d'une sorte de système de haute prostitution ou d'amour libre légalisé.

Afin d'éviter toute équivoque, quelques considérations théoriques et rétrospectives supplémentaires à propos du mariage religieux catholique, nous paraissent nécessaires. Il est clair, en effet, que ce ne sont pas des arguments de « libres penseurs » que nous entendons opposer à ce mariage.

Nous venons de faire allusion à un mélange de sacré et de profane. Il faut se rappeler que le mariage n'est devenu rite et sacrement comportant l'indissolubilité que tardivement dans l'histoire de l'Eglise (pas avant le XII[e] siècle), et que la cérémonie religieuse n'est devenue obligatoire pour toute union dont on ne veut pas qu'elle soit considérée comme un simple concubinage, qu'à une date encore plus récente (après le concile de Trente, 1563). Ceci, à nos yeux, ne porte pas atteinte à la conception même du mariage indissoluble : il devient simplement nécessaire d'en préciser nettement la place, le sens et les conditions. Il faut souligner qu'ici, comme pour d'autres sacrements, l'Eglise catholique nous place devant un singulier paradoxe : partie de l'intention de sacraliser le profane, elle a abouti pratiquement à profaner le sacré.

Saint Paul fait entrevoir le sens vrai, traditionnel, du mariage-rite quand, pour le désigner, il emploie le terme de « mystère » (« ce mystère est grand », dit-il textuellement : Eph., v, 31-32) et non de « sacrement ». On peut, bien sûr, admettre une idée supérieure du mariage en tant qu'union sacrée et indissoluble, non en théorie, mais dans la réalité. Cependant, cette sorte d'union n'est concevable que dans des cas exceptionnels, lorsqu'il y a, à la base, ce dévouement absolu, presque héroïque, d'une personne à l'autre, dans la vie et au-delà, qui fut connu de plus d'une civilisation traditionnelle, où il y eut même

des exemples d'épouses qui trouvèrent naturel de ne pas survivre à leur mari.

Nous avons dit que le sacré a été profané parce que cette conception d'une union sacramentelle indissoluble, « transcrite dans le ciel », dépassant le plan naturaliste sentimentale et même purement social au fond, on a voulu l'appliquer, voire l'imposer à n'importe quel couple d'époux s'unissant à l'église plutôt qu'à la mairie par simple conformisme à l'égard d'un certain milieu social. Et l'on a prétendu que, sur ce plan extérieur et prosaïque, sur ce plan de l' « humain, trop humain » nietzschéen, devait et pouvait être valable tout ce qui est propre au mariage vraiment sacré, au mariage « mystère ». De là, dans une société comme la nôtre, le régime de fictions dont nous avons fait état et les très graves problèmes personnels et sociaux qui se posent quand le divorce n'est pas admis.

Il faut noter, d'autre part, que, dans le catholicisme même, en raison d'une baisse de niveau évidente, le caractère théoriquement absolu du mariage-rite a été restreint dans une mesure non négligeable. Il suffit de rappeler que l'Eglise, qui n'admet pas que l'on divorce et se remarie, accepte pourtant que veufs et veuves se remarient, ce qui équivaut à une infidélité et ne se conçoit à la rigueur, que si l'on part de prémisses ouvertement matérialistes, c'est-à-dire seulement si l'on pense que le mort à qui l'on était indissolublement lié par la puissance surnaturelle du rite a absolument cessé d'exister. Cette incohérence est un des traits qui montrent que la loi religieuse catholique, loin d'avoir vraiment en vue des fins spirituelles et transcendantes, a fait des sacrements de simples adjuvants sociaux, des éléments de la vie profane, les réduisant ainsi à une pure formalité, ou bien les dégradant.

Ce n'est pas tout. On peut constater dans la doctrine catholique, outre l'absurdité qu'il y a à démocratiser, à imposer à tous le mariage-rite, une autre incongruité dans le fait de pré-

tendre que le rite rend les unions naturelles non seulement indissolubles, mais encore « sacrées », les deux incongruités étant d'ailleurs liées l'une à l'autre. En raison de prémisses dogmatiques précises, le « sacré » ne peut que se réduire ici à une simple façon de parler. On sait que le catholicisme et le christianisme se caractérisent par une opposition entre « chair » et esprit, par une sorte de haine théologique du sexe qui vient de ce que l'on a étendu illégitimement à la vie ordinaire un principe valable, tout au plus, pour un certain genre de vie ascétique. Le sexe étant considéré, en tant que tel, comme une souillure, le mariage est conçu comme un moindre mal, comme une concession faite à la faiblesse humaine en faveur de qui ne sait choisir comme norme de vie la chasteté, le renoncement au sexe. Ne pouvant porter l'anathème sur toute la sexualité, le catholicisme essaie de la réduire, dans le mariage, au fait biologique banal, ne l'admettant entre époux qu'aux seules fins de procréation. Le catholicisme n'accordant, à la différence de nombreuses formes de traditions anciennes, aucune « valence » supérieure, fût-elle seulement potentielle, à l'expérience sexuelle en soi, toute base fait défaut pour transformer celle-ci en vue de donner plus d'intensité à la vie, en vue de compléter et d'élever la tension intérieure de deux êtres de sexe différent, alors que c'est justement ainsi que l'on devrait éventuellement concevoir une « sacralisation » concrète des unions et l'action d'une influence supérieure liée au rite. Les prémisses chrétiennes dont nous avons parlé rendent tout ceci impossible et l'idéal catholique n'est plus un idéal d' « unions sacrées », mais d' « unions chastes » : aucune « sacralité » concrète ne s'insère dans le fait existentiel.

D'autre part, le mariage-rite ayant été démocratisé, il ne pourrait en être autrement même si les prémisses étaient différentes, ou alors il faudrait attribuer au rite le pouvoir presque magique d'élever automatiquement les expériences sexuelles de n'importe quel petit couple au niveau d'une tension supérieure, d'une ivresse

transfigurante qui, seule, pourrait porter au-delà du plan de la « nature » et deviendrait alors l'élément premier du fait sexuel, tandis que la procréation, la génération, apparaîtrait comme absolument secondaire et comme relevant, en soi, du plan de la nature. Dans l'ensemble, tant par sa conception de la sexualité, que par la profanation du mariage-rite mis à la portée de tous et même rendu obligatoire pour tout couple catholique, le mariage religieux lui-même se réduit à une simple sanction religieuse apportée à un contrat profane qui n'a rien d'absolu, tandis que les préceptes catholiques relatifs aux rapports sexuels tendent à mettre toutes choses au niveau d'une médiocrité bourgeoise contenue : animalité domestiquée, procréatrice, parquée dans des cadres conformistes.

Ceci pour éclairer les principes. Dans une civilisation et dans une société matérialisées et désacralisées comme les nôtres, il est donc naturel que les digues qu'opposaient à la dissolution la conception chrétienne du mariage et de la famille — aussi problématique que soit cette conception, comme nous venons de le voir — aient cédé de plus en plus et que, dans l'état actuel des choses, rien n'existe plus qui mérite d'être sincèrement défendu et conservé. Les conséquences de la crise, évidente dans ce domaine aussi, et tous les problèmes relatifs au divorce, à l'amour libre et au reste, ne peuvent guère intéresser l'homme différencié. En dernière analyse, cet homme ne peut considérer la désagrégation individualiste en cours comme un mal pire que la tendance croissante du monde communiste à substituer l'Etat, ou tout autre « collectif », à la famille, une fois liquidés les rêves d'union libre cultivés par le premier socialisme révolutionnaire antibourgeois, cependant qu'à part la « dignité » de travailleuse associée à l'homme on ne revendique pour la femme que celle d'un simple mammifère reproducteur. En effet, dans la Russie actuelle, des décorations sont prévues pour les femmes fécondes, voire celle d' « héroïne de l'Union soviétique » pour les

camarades — même non mariées — qui ont mis au monde au moins dix enfants, dont elles peuvent d'ailleurs se débarrasser en les confiant à l'Etat qui, lui, s'occupera de les éduquer de façon plus directe et rationnelle pour en faire des « soviétiques ». On sait que cette éducation, à l'égard du sexe féminin aussi, s'inspire essentiellement de l'article 12 de la constitution soviétique : « Le travail, autrefois considéré comme une fatigue inutile et déshonorante, devient une dignité, une gloire, une question de courage, d'héroïsme. » La création du titre de « héros du travail socialiste », assimilé à celui de « héros de l'Union soviétique », est le pendant du titre dont nous venons de parler que l'on confère aux femmes pour leurs fonctions reproductrices. Ce sont là les bienheureux horizons que l'on offre à la place du « décadentisme » et de la « corruption » de la société bourgeoise capitaliste, où la famille se désagrège dans l'anarchie et dans l'indifférence des nouvelles générations, tout lien organique et tout principe d'autorité ayant disparu.

Quoi qu'il en soit, cette alternative n'a pas beaucoup de sens non plus. Ce qui reste évident, c'est que, dans cette époque de dissolution, il peut être difficilement question de mariage et de famille d'un type quelconque pour l'homme qui nous intéresse. Il ne s'agit pas d'un anticonformisme ostentatoire; il s'agit de tirer la conclusion d'une vision conforme à la réalité quand l'exigence de la liberté intérieure tient bon. Un homme du type que nous avons en vue doit pouvoir, dans un monde comme celui-ci, disposer absolument de soi, jusqu'à l'extrême limite de la vie. Les liens du genre de ceux dont nous venons de parler lui conviennent aussi mal qu'à une autre époque, à l'ascète ou au soldat d'aventure. Non qu'il ne serait prêt à assumer des charges encore plus lourdes, mais la chose serait, en soit, complètement dénuée de sens.

On connaît cette phrase de Nietzsche : « *Nicht fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf. Dazu helfe dir der Garten der*

Ehe. » Ceci se référait à l'idée que l'homme d'aujourd'hui n'est qu'une forme de transition, dont la seule tâche consiste à préparer la naissance du surhomme en étant prêt à se sacrifier pour cela et à se retirer lorsqu'il apparaîtra. Nous avons déjà fait justice de ce rêve de surhomme et de ce finalisme qui renvoie à une hypothétique humanité future la possession du sens absolu de l'existence. Mais, de cette citation et de son jeu de mots, on peut retenir comme valable l'idée que le mariage ne devrait pas servir à se reproduire « horizontalement », en avant (c'est le sens de *fortpflanzen*), en se contentant d'engendrer, mais « verticalement », vers le haut (*hinauf pflanzen*), en élevant sa lignée. Ce serait, en effet, la seule justification supérieure du mariage et de la famille, justification qui n'existe pas aujourd'hui en raison de la situation existentielle objective dont nous avons parlé, en raison des processus dissolutifs qui ont brisé les liens profonds susceptibles d'unir spirituellement une génération à l'autre. Un catholique, Péguy, avait déjà parlé du fait d'être père comme de la « grande aventure de l'homme moderne » à cause de l'incertitude totale où nous sommes de ce que sera notre progéniture, et parce qu'il est peu probable, de nos jours, que le fils reçoive du père autre chose que la seule « vie ». Comme nous l'avons fait remarquer plus haut, la question n'est pas d'avoir ou de ne pas avoir cette qualité de père, pas seulement physique, qui existait dans la famille d'autrefois et fondait l'autorité de celui-ci. Même si cette qualité était encore présente — et en principe on devrait penser qu'elle pourrait l'être encore chez l'homme dont nous nous occupons — elle serait paralysée par la présence, dans les nouvelles générations, d'une matière réfractaire et dissociée. Comme nous l'avons dit, dans l'état actuel des masses modernes, des personnages qui apparaîtraient avec une stature de vrais chefs seraient les derniers à être suivis; de même, il ne faut pas se faire d'illusion sur l'action formatrice et éducatrice susceptible d'être encore exercée sur des enfants nés dans

une ambiance comme celles de la société actuelle, même si le père ne l'était pas seulement au sens de l'état civil.

On pourrait objecter à cette prise de position, non certes qu'elle comporterait le danger d'un dépeuplement de la terre, car la reproduction pandémique et catastrophique de l'humanité ordinaire suffirait plus que largement à l'éviter, mais que ce seraient précisément les hommes différenciés qui renonceraient, au départ, à s'assurer une descendance susceptible de recueillir l'héritage de leurs idées et de leur comportement, tandis que les masses et les classes les plus insignifiantes, au contraire, auraient cette descendance, et chaque jour plus nombreuse.

On peut surmonter cette objection en faisant une distinction entre la génération physique et la génération spirituelle. Etant donné que, dans un régime de dissolution, dans un monde où n'existent plus ni castes, ni traditions, ni races au sens propre, l'une et l'autre descendances ont cessé d'être parallèles et que la continuité héréditaire du sang ne représente plus une condition favorable à une continuité spirituelle, on peut éventuellemnt se référer à cette paternité spirituelle à laquelle, même dans le monde traditionnel, on accordait souvent le pas sur la paternité biologique, quand on parlait des rapports de maître à disciple, d'initiateur à initié, et que l'on en vint à formuler l'idée d'une renaissance ou seconde naissance indépendante de toute paternité physique, et de nature à créer, chez celui qui en était l'objet, un lien plus intime et plus essentiel qu'aucun de ceux qui pouvaient unir la personne en question à son père selon la chair, à la famille ou à n'importe quelle communauté et unité naturelle.

Telle est donc la possibilité particulière que l'on peut envisager comme solution de remplacement : elle se réfère à un ordre d'idées analogue à celui qui a été exposé à propos du principe de la nation, lorsque nous disions qu'à des unités naturelles désormais en pleine crise, ne peut se substituer qu'une unité formée par une idée. A l' « aventure » que représente la procréation physique

d'êtres qui peuvent être des individus détachés, « modernes », tout juste bons à accroître le monde insensé de la quantité, on peut donc opposer l'action d'éveil que ceux qui n'appartiennent pas au monde actuel peuvent éventuellement exercer sur des éléments possédant les qualifications requises, afin qu'à la disparition physique des premiers, il ne reste pas un vide que rien ne comble. Par ailleurs, les quelques hommes différenciés qui existent aujourd'hui n'ont que bien rarement la même forme intérieure et la même orientation, nées d'une commune appartenance héréditaire à un même sang ou à une même souche. Il n'y a donc pas de raison de supposer qu'il doive en aller autrement de la génération prochaine. Pour importante que soit la tâche de s'assurer une succession spirituelle, sa réalisation dépend des circonstances. Elle sera accomplie si et où il sera possible de l'accomplir, sans qu'il y ait besoin de se livrer à une recherche inquiète et, moins encore, à aucune sorte de prosélytisme. Surtout dans ce domaine, ce qui est authentique et valable s'accomplit sous le signe d'une sagesse supérieure et insaisissable, avec les apparences extérieures d'un hasard, plutôt que d'une initiative directe et « voulue » de l'un ou de l'autre individu.

28. *Les relations entre les sexes.*

Nous avons eu soin de distinguer le problème de la famille et du mariage, en tant que problème social, de la question sexuelle en tant que problème personnel. Encore une fois, c'est là une distinction qui n'est pas normale ni légitime dans un monde normal, sauf dans certains cas spéciaux, mais qui s'impose au contraire dans un monde en dissolution. Nous allons donc examiner les relations entre hommes et femmes considérées en elles-mêmes et pour elles-mêmes.

Ici encore, il importe surtout de dégager les aspects positifs qu'offrent, potentiellement du moins, certains processus actuels de dissolution, dans la mesure où ils s'attaquent, non seulement à ce qui appartient au monde bourgeois, mais aussi, de façon plus générale, à certaines distorsions et à certaines concrétions opaques provenant, en ce qui concerne les choses du sexe, de la religion qui s'est imposée en Occident.

En premier lieu, on peut se référer ici à un ensemble caractéristique déterminé par certaines interférences entre la moralité et la sexualité. Il faut, en effet, considérer comme une anomalie l'importance attribuée aux questions sexuelles dans le domaine des valeurs éthiques et spirituelles, au point de s'en servir souvent comme étalon de ces dernières. La chose est d'autant plus singulière qu'il est rare de rencontrer dans la civilisation occidentale précédente — nous voulons dire dans l'antiquité classique — quoi que ce soit d'analogue.

Pareto a pu parler d'une « religion sexuelle » qui, au siècle dernier, s'est substituée, avec ses tabous, ses dogmes, ses anathèmes, son fanatisme et son intolérance, à la religion proprement dite, et s'est manifestée sous des formes particulièrement virulentes dans les pays anglo-saxons, où elle a eu, et a encore, dans une certaine mesure, pour dignes compagnes, deux autres religions dogmatiques et laïques d'un nouveau genre, la religion humanitaire et progressiste, et la religion de la démocratie. Mais, ceci mis à part, il y a des distorsions qui intéressent un domaine beaucoup plus vaste. L'une d'elles, par exemple, concerne le sens qu'a pris le terme de « vertu ». On sait que *virtus*, dans l'antiquité et même jusqu'à la Renaissance, s'appliquait à la force d'âme, aux qualités viriles, à la puissance, tandis qu'il a pris par la suite un sens sexuel, si bien que le même Pareto a pu forger le mot de « vertuisme » pour caractériser la religion puritaine à laquelle nous venons de faire allusion. Un autre cas typique de l'interférence entre sexualité et éthique et de la déformation

qui en résulte, a trait à la notion d'honneur. Il est vrai qu'il s'agit surtout, ici, du sexe féminin; la chose n'en est pas moins significative. Pendant longtemps, on a considéré, et l'on considère encore dans certaines couches sociales et dans certaines régions, qu'une fille perd son « honneur », non seulement lorsqu'elle a des expériences sexuelles libres, hors du mariage, mais encore lorsqu'elle a été violée. Semblable absurdité a même fourni des thèmes à certain « grand art », le comble du grotesque ayant peut-être été atteint dans ce domaine par la tragédie de Lope de Vega, *Le meilleur juge est le Roi* : on nous y montre une fille qui, pour avoir été enlevée et violée par un seigneur féodal, avait perdu l' « honneur », qu'elle retrouve soudain quand le roi fait exécuter celui qui l'a violée et la marie à son fiancé. Inversement, du reste, la conception selon laquelle l'homme serait blessé dans son « honneur » si sa femme le trompe — alors que ce serait plutôt le contraire qui serait vrai — n'est pas moins absurde; des deux, dans l'adultère, c'est la femme et non l'homme qui perd l' « honneur », non en raison du fait sexuel en soi, mais d'un point de vue supérieur, car si le mariage est quelque chose de sérieux et de profond, la femme, en se mariant, s'unit librement à un homme et, par l'adultère, rompt ce lien éthique de fidélité et se dégrade avant tout à ses propres yeux. On peut donc noter en passant combien il est sot de faire retomber le ridicule sur le mari trompé : autant vaudrait trouver ridicule celui qui a été victime d'un vol, ou le chef que son soldat, manquant à la foi jurée, trahit ou abandonne. A moins qu'on ne veuille peut-être lier la défense de l' « honneur » au développement des qualités de geôlier ou de despote chez le mari, certainement incompatibles avec une conception supérieure de la dignité virile.

Même des exemples aussi banals suffisent à montrer combien les valeurs morales ont été contaminées par les préjugés sexuels. Nous avons déjà fait allusion aux préceptes d'une « grande

morale » qui, parce qu'ils se relient à une sorte de race intérieure, ne peuvent être entamés par les dissolutions nihilistes : ainsi, la vérité, la droiture, la loyauté, le courage intérieur, le sentiment vrai, non conditionné par la société, de l'honneur et de la honte, la maîtrise de soi. Tout ceci est « vertu »; la sexualité n'y a pas de part, sinon indirectement, c'est-à-dire dans le seul cas où elle pousse à une conduite s'écartant de ces valeurs. Pour le reste, la morale stoïque, que l'on ne peut certes pas accuser de relâchement, rangeait les plaisirs sexuels dans la catégorie des choses qui, du point de vue de l'idéal du sage, étaient indifférentes. En général, dans l'antiquité, on ne se préoccupait des questions sexuelles que lorsqu'elles nuisaient à la conduite digne et mesurée à laquelle étaient tenus le patricien et l'homme libre. C'est avec le christianisme, en partie aussi sous l'influence de conceptions sotériologiques de peuples exotiques d'Asie Mineure et du Levant, que s'établirent des liens étroits entre la sexualité et le péché et que le sexe se mit à infecter, non seulement le domaine éthique, mais encore le domaine spirituel.

Ceci rejoint ce que nous avons déjà dit à propos de l'impossibilité intrinsèque, pour le catholicisme, d'asseoir une conception supérieure du mariage et de donner une orientation qui conduise, non à nier et à réprimer, mais à transfigurer et à sacraliser l'expérience sexuelle. Dans cet ordre d'idées, aux exemples d'aberrations déjà cités, nous pouvons en ajouter un autre : celui de la valeur attribuée à la virginité. Cette valeur est déjà mise en évidence sur le plan théologique par l'importance et le relief tout à fait incompréhensibles (à moins de s'en tenir au plan purement symbolique), donnés à la virginité de Marie, de la « Mère de Dieu ». Mais elle est attestée, d'une façon plus spécifique, par beaucoup d' « opinions probables » (c'est-à-dire qu'il faut suivre parce qu'elles sont prédominantes et défendues par des théologiens célèbres) de la théologie morale catholique : celle, par exemple, selon laquelle il serait préférable qu'une fille se

tue plutôt que de se laisser violer (idée qui a conduit récemment à la canonisation de Maria Goretti), ou selon laquelle elle aurait le droit de tuer son agresseur si cela lui permettait de sauvegarder son intégrité physique. De même, d'après l'opinion défendue par la casuistique de la théologie morale, si l'ennemi, pour épargner une cité, réclame le sacrifice d'un innocent, celui-ci peut et même doit s'immoler et la cité consentir à le livrer : mais pas si l'on réclamait une fille pour en abuser. On donne donc plus de poids au tabou sexuel qu'à la vie. Il serait facile de multiplier les exemples de ce genre. Mais quand, par un régime d'interdictions et d'anathèmes, on révèle une telle préoccupation des choses du sexe, il est évident que l'on en dépend tout autant que si on l'exaltait crûment. D'une façon générale, c'est ainsi que — parallèlement à la disparition, dans la religion positive, de la dimension de la contemplation, de l'orientation vers la transcendance, de la haute ascèse et de la véritable sacralité — le domaine de la morale a été infecté, dans l'Europe christianisée, par l'idée du sexe, au point d'aboutir aux complexes que nous avons indiqués au début.

Si cet ordre de choses anormal n'est donc pas récent, le signe caractéristique de la période bourgeoise, c'est qu'il y avait pris les caractères particuliers, dissociés et autonomes, d'une « morale sociale » : précisément avec le « vertuisme » flétri par Vilfredo Pareto qui, dans une certaine mesure, ne se référait même plus aux prémisses de la morale religieuse indiquées ci-dessus. Or, ce fut, et c'est justement cette morale basée sur le sexe et la sexophobie, qui a été, et demeure, l'objet principal des processus dissolutifs récents. Dans diverses régions, dans les pays anglo-saxons et protestants comme dans les pays latins et catholiques, il subsiste sans aucun doute des formes organisées d'ostracisme social à base sexuelle. En outre, il faut tenir compte de l'action subséquente, inconsciente, mais non pas négligeable pour autant, qu'exercent souvent les interférences qui se sont

produites, au cours des temps, entre la moralité et la sexualité, alors même que l'individu ne reconnaît plus aucune valeur aux principes qui leur correspondent et que de nombreux liens extérieurs, sociaux, sont brisés. C'est même là une des causes du caractère névrotique, malsain, divisé et inquiet, que présente souvent la vie sexuelle de nos jours, alors que ces traits étaient presque inexistants à des époques plus rigoristes. Quoi qu'il en soit, les processus en cours conduisent à une élimination des inhibitions, à une vie sexuelle *libre*, qui a évidemment un tout autre sens qu'une vie *délivrée* du sexe. C'est comme si cette obsession sexuelle qui avait hier, avec la mentalité puritaine, un signe négatif, se manifestant par des inhibitions, tout en persistant aujourd'hui, devenant même plus aiguë, prenait un signe positif. Q'une caractéristique particulière de l'époque actuelle soit une démonerie de l'*eros*, que sexe et femme soient les motifs dominants dans la société d'aujourd'hui, c'est un fait évident qui, du reste, appartient à la phénoménologie normale de toute phase finale et crépusculaire d'un cycle de civilisation.

Là où le sexe est mis en relief, il est naturel que la femme, sa dispensatrice et son objet, prenne le pas, et c'est ce que l'on constate, à bien des égards, aujourd'hui : à cette sorte de « démonerie », d'intoxication sexuelle chronique qui est le propre de l'époque actuelle et se manifeste de mille façons dans la vie publique et dans les mœurs, répond une gynocratie virtuelle, une tendance, sexuellement orientée, à la prééminence de la femme, prééminence qui, à son tour, est en relation directe avec l'involution matérialiste et utilitaire du sexe masculin; il en résulte que le phénomène est surtout manifeste dans les pays où, comme aux Etats-Unis, cette involution est particulièrement poussée, grâce au « progrès ». Ayant, à maintes reprises, traité de cette question, nous ne nous y arrêterons pas ici et nous bornerons à signaler le caractère collectif et, en un certain sens, abstrait, de l'érotisme et du genre de fascination qui se concentre aujour-

d'hui sur les idoles féminines les plus récentes, dans une atmosphère alimentée par mille moyens : cinéma, revues illustrées, télévision, spectacles, concours de beauté et ainsi de suite. Ici la personne réelle de la femme est souvent une sorte de support presque entièrement dépourvu d'âme, un centre de cristallisation de cette atmosphère de sexualité diffuse, si bien que la plupart des étoiles aux traits fascinants, « vamps » et femmes « fatales », ont, en pratique, en tant que personnes, des qualités sexuelles fort quelconques, leur fond existentiel étant plus ou moins celui de filles ordinaires et de mères de famille dévoyées. Quelqu'un s'est fort justement servi, à ce propos, de l'image des méduses, aux magnifiques couleurs irisées, qui se réduisent à une masse gélatineuse et s'évaporent, si on les met au soleil, hors de l'eau. L'eau correspondrait ici à l'atmosphère de sexualité diffuse et collective[1]. C'est la contrepartie, chez la femme, de la virilité très primitive des nombreux hommes qui se distinguent aujourd'hui par leur force et leur masculinité purement athlétique ou sportive, comme des « durs », des « mecs », etc.

Revenons maintenant aux problèmes qui nous intéressent. Les processus de dissolution qui se sont manifestés dans les mœurs sexuelles pourraient présenter un aspect positif lorsqu'ils contribuent à abolir les interférences anormales entre éthique et sexualité, entre spiritualité et sexualité, dont nous avons parlé. Ainsi, en principe, il n'y a pas à regretter que tout ce qui,

1. « La ' star ' représente une valeur dont l'individu peut jouir dans la mesure où il reste éloigné d'elle et où il est évident pour lui que son admiration et son désir se confondent avec ceux de millions d'autres hommes. Cette valeur se réduit à zéro quand on veut en jouir en privé ou tout simplement se l'approprier par le mariage. De même qu'une splendide méduse flottant, multicolore, sur la mer, se transforme une fois pêchée en un insipide mucilage, de même les mirages de la sexualité des masses deviennent insignifiants et très ennuyeux en privé ; en effet, la promiscuité à laquelle se livrent ces idoles entre elles évoque une cage de singes... C'est un influx à distance qui excite sexuellement l'atmosphère » (E. Kuby).

dans les mœurs d'hier, se fondait sur ces interférences, perde de plus en plus de sa force, et il n'y a pas lieu d'être impressionné non plus par le fait que ce qui était considéré, par erreur, comme corruption, soit devenu normal dans une grande partie de la société contemporaine. Nous pourrions répéter ici ce que nous avons déjà dit au sujet d'une certaine littérature corrosive et « pervertissante » de notre temps. L'important serait de tirer parti de cette nouvelle situation pour faire valoir, au-delà des coutumes bourgeoises, une conception plus saine de l'existence, en affranchissant les valeurs éthiques de leurs connexions sexuelles. Tout ce que nous avons dit de la contamination que ces interférences ont fait subir aux conceptions de la vertu, de l'honneur et de la fidélité, par exemple, pourrait déjà indiquer la direction positive. Il faudrait donc reconnaître que les préceptes de continence et de chasteté n'ont leur juste place que dans le cadre d'un certain type d'ascèse et de vocations correspondantes, comme on l'a toujours pensé dans le monde traditionnel. Toujours dans le même ordre d'idées, au-delà du « vertuisme », l'éventualité d'une vie sexuelle libre, chez des personnages d'une stature exceptionnelle, ne devrait porter nulle atteinte à leur valeur intrinsèque — ce dont l'histoire est riche d'exemples. On devrait pouvoir concevoir, entre homme et femme, même sur le plan d'une vie commune, des rapports plus clairs, plus importants et plus intéressants que ceux qui correspondent aux mœurs bourgeoises et à l'intransigeance sexuelle. Ceci impliquerait entre autres que l'on ne devrait attribuer à l'intégrité de la femme, comprise en des termes purement physiques, qu'une valeur relative. Ainsi, pour un type d'homme particulier, les processus de dissolution en cours pourraient, en principe, favoriser de nombreuses rectifications du même genre. En pratique, pour la plupart des gens, ces possibilités restent cependant tout à fait hypothétiques, parce qu'ici aussi manquent les prémisses existentielles et générales qui seraient nécessaires. C'est ainsi qu'à notre épo-

que la liberté accrue dans le domaine sexuel n'est pas liée à une reprise de conscience des valeurs qui rendent peu importantes les choses sexuellement importantes, ni à une prise de position contre la « fétichisation » des relations humaines, mais provient au contraire d'un affaiblissement général de toutes les valeurs, de toutes les attaches. Les aspects positifs dont nous avons fait état, que l'on peut dégager, en théorie, des processus en cours, ne sont que virtuels et ne doivent pas faire naître d'illusions sur les directions véritables que prend ou prendra la vie moderne. Outre l'atmosphère d'intoxication érotique, pandémique et diffuse, dont nous avons parlé, le sexe détaché et libéré peut conduire pratiquement à une banalisation et à un « naturalisme » des relations entre homme et femme, à un matérialisme et à un immoralisme expéditif et facile dans un régime *matter-of-fact* où manquent les conditions les plus élémentaires pour réaliser des expériences sexuelles de quelque intérêt ou de quelque intensité.

On peut considérer ici comme un détail qui n'est pas dépourvu d'importance ce qui a trait à certains aspects de la crise de la pudeur féminine. A part les cas où la nudité féminine presque complète sert à nourrir l'atmosphère de sexualité abstraite et collective de notre époque, il faut étudier le cas d'une nudité qui a perdu tout caractère « fonctionnel » sérieux, qui, parce qu'elle est habituelle et publique, accoutume l'œil à la chasteté, rend capable de regarder une fille complètement dévêtue avec presque le même intérêt purement esthétique que si l'on observait un poisson ou un chat siamois. Il en résulte cette dépolarisation des sexes qu'atteste, du reste, le régime de la vie moderne, où la jeunesse d'un sexe côtoie partout celle de l'autre, se mêle à l'autre avec « naturel », pratiquement sans aucune tension, comme des choux et des navets dans un jardin potager. Il est évident que le résultat particulier, tant de la crise des mœurs précédentes que de l'action des processus de dissolution, nous re-

porte à ce que nous disions à propos de l' « idéal animal ». Et il y a, là aussi, une correspondance entre l' « Orient » et l' « Occident », car la vie érotique primitive, si fréquente en Amérique, n'est pas bien éloignée de la promiscuité dans laquelle vivent « camarades » masculins et « camarades » féminins dans la zone communiste; délivrés des « accidents individualistes du décadentisme bourgeois » ils finissent par s'intéresser peu aux choses du sexe, car leurs intérêts les plus importants, convenablement orientés, se portent ailleurs, vers la vie collective et la classe.

Ou bien le sexe entre aujourd'hui, en grande partie, dans la catégorie des succédanés : dans un climat d'érotisme diffus et constant, on cherche dans la pure sexualité, plus ou moins de la même façon qu'avec les stupéfiants, des sensations exaspérées qui couvrent le vide de l'existence moderne. A cet égard, les témoignages de certains éléments de la *beat generation* et de groupes analogues sont significatifs : ils montrent le rôle que jouent pour eux la recherche du pur orgasme sexuel associé à une sorte d'angoisse que fait naître l'idée de ne pas y atteindre parfaitement, soi-même et la partenaire.

Dans cette utilisation du sexe, il s'agit de formes négatives et presque caricaturales qui peuvent cependant renvoyer à quelque chose de plus sérieux, car l'expérience sexuelle pure a aussi ses « valences » métaphysiques, une rupture existentielle de niveau et des ouvertures au-delà de la simple conscience ordinaire pouvant effectivement se produire à travers le trauma de l'étreinte. Avec la sacralisation du sexe, ces possibilités furent clairement reconnues dans le monde traditionnel. Nous avons traité de cette question dans un autre ouvrage (*Métaphysique du Sexe*); il suffira donc de rappeler brièvement quelques points concernant le type d'homme différencié qui nous intéresse.

Comme nous l'avons dit, la situation actuelle exclut la possibilité de faire entrer le sexe dans une vie pleine de sens et s'é-

coulant dans des cadres institutionnels. On ne peut donc envisager que certains cas, exceptionnels et sporadiques, comportant, malgré tout, une convergence de circonstances favorables. Il est bien certain qu'il ne peut y avoir de place, chez le type d'homme en question, pour une conception romantico-bourgeoise de l'amour en tant qu'union d'âmes, avec un fond pathétique ou dramatique. La signification que prennent pour lui les relations humaines ne peut pas ne pas devenir relative et il ne pourra pas davantage chercher le sens de la vie dans une femme que dans la famille et les enfants. Il faudra, en particulier, renoncer à l'idée ou à l'ambition d'une possession humaine, d' « avoir » complètement l'autre être en tant que personne. A cet égard aussi, l'attitude naturelle pourra être, au contraire, celle d'une distance qui pourrait correspondre à un respect mutuel. On peut convertir en valeurs positives la liberté accrue des mœurs modernes et la transformation moderne de la femme, grâce à des rapports qui, sans être superficiels ou « naturalistes », sont clairs et se fondent, au plan social et éthique, sur la loyauté, la camaraderie, l'indépendance et le courage, l'homme et la femme gardant toujours conscience d'être deux êtres aux voies distinctes qui, dans un monde en dissolution, ne peuvent surmonter leur isolement existentiel et fondamental que grâce à ce qui procède de la pure polarité sexuelle. Il ne s'agira pas du besoin de « posséder » l'autre être humain, et l'on ne fera pas non plus de la femme un simple objet de « plaisir » et une source de sensations que l'on recherche pour se confirmer soi-même. L'être intégré n'a nul besoin de pareille confirmation; il a tout au plus besoin d'un « aliment », et tout ce qui peut naître de la polarité en question, assumé d'une façon adéquate, peut constituer un des principaux aliments de cette ivresse particulière, active et vivifiante, dont nous avons parlé à maintes reprises, notamment à propos de certains aspects de l'expérience dionysiaque.

Ceci nous amène à dire un mot de l'autre possibilité offerte

par une sexualité qui, d'une certaine manière, s'est rendue autonome, s'est affranchie. Nous avons vu que la première possibilité correspond à l'abâtardissement « naturaliste ». On peut donc lui opposer la seconde possibilité, celle de l'*élémentaire*, la possibilité d'assumer l'expérience sexuelle dans son « élémentarité ». Un des buts de notre ouvrage mentionné plus haut, *Métaphysique du Sexe*, a été défini de la façon suivante : « Aujourd'hui que la psychanalyse, par une inversion presque démoniaque, a souligné la primordialité infrapersonnelle du sexe, il faut opposer à celle-ci une autre primordialité, métaphysique celle-là, dont la première est la forme dégradée. » Dans ce dessein, nous avons, d'une part, examiné certaines dimensions de transcendance qui, sous une forme latente ou couverte, ne sont pas absentes dans l'amour profane lui-même, et nous avons recueilli, d'autre part, dans le monde de la Tradition, de nombreux témoignages d'une utilisation du sexe dans le sens déjà indiqué lorsque nous disions de quelle façon un ordre d'influences supérieures devrait transformer les unions ordinaires entre homme et femme. Cependant, dans la mesure où il ne s'agit pas de simples notions abstraites, mais aussi de l'actualisation pratique de ces possibilités, on ne peut aujourd'hui faire état que d'expériences sporadiques, inhabituelles, éventuellement accessibles au seul type d'homme différencié, parce qu'elles dépendent d'une condition préalable : la constitution intérieure et spéciale que cet homme possède et conserve.

Une autre condition préalable concernerait la femme; ce serait que la qualité érotique et fascinatrice, diffuse dans l'ambiance actuelle, se condense concrètement et « précipite » (au sens chimique) dans certains types de femme, précisément sous la forme d'une qualité « élémentaire ». Alors le contact de ces femmes créerait sur le plan sexuel la situation que nous avons envisagée plus d'une fois : une situation dangereuse qui exige, de qui veut y répondre activement, un dépassement de soi-même, le dépasse-

ment d'une limite intérieure. Bien qu'avec une certaine exaspération ou crudité due à la différence de milieu, la signification qu'avait originellement la polarité des sexes lorsqu'elle n'était pas encore étouffée par la religion puritaine de l' « esprit », lorsqu'elle n'était pas affaiblie par la sentimentalité et embourgeoisée, mais ne se réduisait pas non plus à celle d'un simple primitivisme ni d'une corruption décadente, cette signification, dans un pareil contexte, pourrait reparaître. Elle transparaît dans une quantité de légendes, de mythes et de sagas appartenant aux traditions les plus diverses. Dans la femme vraie — typique, absolue — on reconnaissait en effet la présence de quelque chose de spirituellement dangereux, d'une force fascinante, en même temps que dissolvante; ceci explique l'attitude et les préceptes de cette ascèse particulière qui repoussait le sexe et la femme comme pour couper court au danger. L'homme qui n'a choisi ni la voie du renoncement au monde, ni celle d'un détachement impassible dans le monde, peut affronter le danger et, ici encore, extraire du toxique un aliment de vie, s'il use du sexe sans en devenir l'esclave et s'il sait en activer les dimensions profondes élémentaires et en un certain sens trans-biologiques.

Comme nous l'avons dit, ces possibilités sont exceptionnelles dans le monde actuel et ne peuvent se présenter que par suite d'un heureux hasard, en raison de ce qu'elles présupposent, et en raison aussi des circonstances absolument défavorables résultant de l' « émoussement » qui caractérise souvent la femme telle que l'a façonnée, en général, la civilisation actuelle. Il n'est pas facile, en effet, de s'imaginer une « femme absolue » sous les traits d'une fille « évoluée », plus ou moins américanisée. D'une manière plus générale, il n'est pas très facile non plus d'imaginer la coexistence des qualités requises, chez la femme, telles que nous les avons indiquées plus haut, avec celles qu'exigent des rapports qui, comme nous le disions, devraient aussi être « modernes », c'est-à-dire libres, clairs et indépendants. Il faudrait

pour cela une formation toute spéciale de la femme, formation paradoxale, car en un certain sens elle devrait reproduire la structure « duelle » du type masculin différencié : ce qui, malgré certaines apparences, est bien loin de correspondre à l'orientation que prend généralement la vie de la femme moderne.

En réalité, l'entrée de la femme à égalité de droits, dans la vie pratique moderne, sa liberté nouvelle, le fait qu'elle côtoie les hommes dans les rues, dans les bureaux, dans la vie professionnelle, dans les usines, sur les terrains de sport et jusque dans la vie politique et dans l'armée, font partie de ces phénomènes de dissolution de l'époque dont il est difficile, dans la plupart des cas, de voir la contrepartie positive. Essentiellement, ce qui se manifeste dans tout ceci, c'est le renoncement de la femme à son droit d'être femme. La promiscuité des sexes dans la vie moderne ne peut que « décharger », dans une plus ou moins grande mesure, la femme de la force dont elle était porteuse, ne peut que conduire à des rapports, plus libres certes, mais primitifs, entravés par tous les facteurs et les intérêts pratiques qui dominent la vie moderne. Ainsi, les processus en cours dans la société actuelle, avec la nouvelle situation de la femme, s'ils peuvent être favorables à l'une des deux exigences que nous avons relevées — celle qui a trait à des rapports plus clairs, libres et essentiels, au-delà du moralisme comme des déliquescences du sentimentalisme et de l' « idéalisme » bourgeois — ne sauraient qu'être contraires à la seconde exigence, relative à l'activation des forces plus profondes qui définissent la femme absolue.

Le problème du sens de l'existence, non seulement pour l'homme, mais encore pour la femme, n'entre pas dans le cadre de ce livre. Il est certain que, dans une époque de dissolution, la solution de ce problème est plus difficile pour la femme que pour l'homme. On doit tenir compte des conséquences désormais irréversibles de l'équivoque qui a permis à la femme de croire qu'elle allait conquérir une « personnalité » à elle en prenant

celle de l'homme pour modèle; de l'homme, c'est une façon de parler, parce qu'aujourd'hui les formes d'activité typiques sont presque toutes anodines, elles engagent des facultés « neutres », d'ordre surtout intellectuel et pratique, qui n'ont pas de lien spécifique avec l'un ou l'autre sexe, pas plus qu'avec une race ou une nationalité déterminées, et parce qu'elles s'exercent sous le signe de l'absurde qui caractérise tout le système de la société contemporaine. On se trouve dans un monde où l'existence est dépourvue de qualités et de masques simples, où la femme, dans le meilleur des cas, ne garde, parmi ces masques, et ne soigne que son masque cosmétique, mais où elle est intimement amoindrie et déphasée parce que ne sont pas remplies les conditions préalables qu'implique cette dépersonnalisation active et « essentialisatrice » dont nous avons parlé à propos, précisément, des rapports entre personne et masque.

Dans une existence inauthentique, la recherche systématique de diversions, de succédanés et de tranquillisants, qui caractérise tant de « distractions » et de « divertissements » d'aujourd'hui, ne laisse pas encore pressentir à la femme la crise qui l'attend lorsqu'elle s'apercevra combien les occupations masculines, pour lesquelles elle a tant lutté, sont dépourvues de sens, lorsque s'évanouiront les illusions et l'euphorie que lui donne la satisfaction de ses revendications, lorsqu'elle constatera, d'autre part, qu'en raison du climat de dissolution, famille et enfants ne peuvent plus donner un sens satisfaisant à sa vie, cependant que, du fait de la baisse de tension intervenue, homme ni sexe ne pourront plus signifier grand-chose non plus, ne pourront plus constituer, comme ils le firent pour la femme absolue et traditionnelle, le centre naturel de son existence, et ne représenteront plus pour elle qu'un des éléments d'une existence dispersée et extériorisée, allant de concert avec la vanité, le sport, le culte narcissique du corps, les intérêts pratiques et autres choses du même genre. Il faut donc tenir compte des effets des-

tructeurs que sont en train de produire, dans bien des cas, chez la femme moderne, une vocation faussée, des ambitions détournées et, de surcroît, la force des choses. Ainsi, quand bien même la race des hommes véritables ne serait pas presque entièrement disparue, l'homme moderne conservant bien peu de ce qui fait la virilité au sens supérieur du terme, ce qui a été dit au sujet de la capacité de l'homme vrai de « racheter », de « sauver la femme dans la femme », resterait problématique. Il est à craindre que, dans la plupart des cas, ce soit un autre précepte que l'homme véritable ait à suivre aujourd'hui, celui que proposait la vieille à Zarathoustra : « Tu vas voir une femme ? n'oublie pas ton fouet » — en admettant qu'il soit possible, en ces temps progressistes, de l'appliquer impunément et avec fruit. La possibilité de rendre au sexe, ne fût-ce que sporadiquement, son caractère élémentaire et transcendant et, si l'on veut, dangereux aussi, dans le contexte indiqué, semble donc compromise par tous ces facteurs.

En résumé, le tableau général de la société actuelle dans le domaine sexuel est particulièrement marqué par les aspects négatifs d'une période de transition. Le régime des résidus qui s'inspire, dans les pays latins, du conformisme catholique et bourgeois, ou, dans les pays protestants, du puritanisme, garde encore une certaine force. La vie sexuelle affecte fréquemment des formes névrotiques lorsque seules les inhibitions extérieures ont été éliminées. Dans le cas contraire, lorsque les mœurs sont tout à fait libres, les relations sexuelles tendent vers un naturalisme insipide et le primitivisme. En même temps règne une atmosphère de fascination sexuelle et de prédominance de la femme, objet de cette fascination, coïncidant pourtant avec une absence de différenciation effective, voire, souvent, avec une régression des types de la féminité absolue et de la virilité absolue. En particulier, un émoussement de l'élément féminin émancipé, pris dans l'engrenage social et pratique. Enfin, les cas marginaux d'une utilisation

exaspérée du sexe chez une jeunesse en déroute, existentiellement traumatisée, qui cherche de façon chaotique des succédanés à un sens vrai de l'existence.

Telle étant la situation, nous avons dit que, pour le type d'homme qui nous intéresse, les perspectives d'une utilisation des possibilités plus profondes du sexe dans des relations plus libres et plus claires entre homme et femme ne peuvent s'ouvrir que grâce à un hasard heureux et inespéré. En dehors de ce cas, il ne pourra éventuellement considérer comme positifs, parmi les effets des processus en cours, que ceux qui peuvent contribuer à séparer des domaines différents, ceux qui affranchissent de la précédente morale sexuelle les valeurs appartenant à une loi de vie supérieure. Faute de mieux, il évaluera l'espace libre qui s'ouvre quand, grâce à cela, les choses sexuellement et érotiquement importantes ont perdu de leur importance, sans cependant méconnaître ce qu'elles peuvent offrir sur leur plan.

VII

LE PROBLÈME SPIRITUEL

29. *La « deuxième religiosité ».*

Dans un précédent chapitre, nous avons montré combien sont dépourvues de fondement les idées de certains vulgarisateurs qui prétendent que la physique ultra-moderne a désormais dépassé le stade matérialiste et s'oriente vers une nouvelle vision spiritualiste de la réalité. Les prétentions de ce qu'on peut appeler le néo-spiritualisme se fondent sur une erreur analogue. Certains milieux voudraient aboutir à la même conclusion, à savoir qu'un retour à la spiritualité s'annonce à travers la prolifération actuelle des tendances au surnaturel et au suprasensible qui se manifestent dans des mouvements, sectes, chapelles, loges et conventicules de tous genres, nourrissant en commun l'ambition de fournir à l'Occidental quelque chose de plus que les formes de la religion institutionalisée et dogmatique, considérées comme insuffisantes, creuses et inefficaces, et de le conduire au-delà du matérialisme.

Il s'agit, là aussi, d'une illusion, due au manque de principes si caractéristique de nos contemporains. La vérité, c'est qu'ici encore on se trouve, dans la plupart des cas, devant des phénomènes qui font eux-mèmes partie des processus dissolutifs de

l'époque et qui, existentiellement, malgré les apparences, ont un sens négatif, et représentent comme une contrepartie solidaire du matérialisme occidental.

Pour reconnaître la vraie place et le sens de ce nouveau spiritualisme, on peut se reporter à ce que Oswald Spengler a écrit sur la « deuxième religiosité ». Dans son principal ouvrage, cet auteur a exposé des idées qui, bien que mêlées à de graves confusions et à des divagations personnelles de toutes sortes, reproduisent en partie la conception traditionnelle de l'histoire, quand il parle d'un processus qui, dans les différents cycles de civilisation, conduit de la forme de vie organique des origines, où dominent la qualité, la spiritualité, la tradition vivante et la race, aux formes lourdes, sans âme, urbaines, où dominent, au contraire, l'intellect abstrait, l'économie et la finance, l'esprit pratique et le monde des masses avec un fond de grandeur purement matérielle. Avec l'apparition de ces formes, une civilisation s'achemine vers sa fin. Le processus terminal a été étudié de plus près par R. Guénon qui, empruntant une image à l'évolution de la vie des organismes, a parlé de deux phases, la phase de la raideur du corps abandonné par la vie (correspondant, en termes de civilisation, à la période du matérialisme), suivie de la phase dernière, celle de la décomposition du cadavre.

Or, selon Spengler, la « deuxième religiosité » est un des phénomènes qui accompagnent toujours les phases terminales d'une civilisation. En marge de structures d'une grandeur barbare, en marge du rationalisme, de l'athéisme pratique et du matérialisme, se manifestent des formes de spiritualité et de mysiticisme, voire des irruptions du suprasensible, qui ne sont pas les signes d'une remontée, mais les symptômes d'une désagrégation. Il ne s'agit plus de la religion des origines, des formes sévères qui, héritage d'élites dominatrices, étaient au centre d'une civilisation organique et qualitative (c'est proprement ce que nous appelons le monde de la Tradition) et en marquaient toutes les expres-

sions. Dans la phase dont il s'agit, même les vraies religions perdent toute dimension supérieure, se sécularisent, s'aplatissent, cessent de remplir leur fonction originelle. La « deuxième religiosité » se développe en dehors de celles-ci, souvent même contre celles-ci, mais se développe aussi en dehors des courants prédominants de l'existence et correspond généralement à un phénomène d'évasion, d'aliénation, de compensation confuse, n'ayant aucune répercussion sérieuse sur la réalité, qui est désormais celle d'une civilisation éteinte, mécanisée et purement terrestre. Telle est la place et le sens de la « deuxième religiosité ». On peut compléter le tableau en se reportant à R. Guénon, dont la doctrine est bien plus profonde que celle de Spengler. Cet auteur a constaté qu'après que le matérialisme et le « positivisme » du XIX[e] siècle furent parvenus à isoler l'homme de ce qui est réellement au-dessus de lui — du vrai surnaturel, de la transcendance — de nombreux courants du XX[e] siècle, ayant justement un semblant de « spiritualisme » ou se présentant comme une « nouvelle psychologie », tendent à l'ouvrir à ce qui est au-dessous de lui, au-dessous du niveau existentiel correspondant généralement à la personne humaine accomplie. On peut aussi se servir d'une expression de A. Huxley et parler d'une « auto-transcendance descendante » opposée à l' « auto-transcendance ascendante ».

De même qu'il est certain que l'Occident se trouve actuellement dans la phase sans âme, collectivisée et matérialisée, qui est le propre de la fin d'un cycle de civilisation, de même il n'y a pas de doute que la plupart des faits que l'on considère comme le prélude d'une nouvelle spiritualité relèvent simplement d'une « deuxième religiosité ». Ils représentent quelque chose d'hybride, de déliquescent et de sub-intellectuel. Ce sont comme les fluorescences qui se manifestent lors de la décomposition d'un cadavre; c'est pourquoi il faut voir dans ces tendances, non pas l'opposé de la civilisation crépusculaire d'aujourd'hui,

mais, comme nous le disions, une de ses contreparties qui pourrait même, si ces tendances se confirmaient, être le prélude d'une phase régressive et dissolutive plus poussée. En particulier, là où il ne s'agit pas de simples états d'âme et de théories, là où l'intérêt morbide pour le sensationnel et l'occulte s'accompagne de pratiques évocatoires et d'une ouverture des couches souterraines de la psyché humaine — comme c'est souvent le cas dans le spiritisme et dans la psychanalyse — on peut toujours, avec R. Guénon, parler de « fissures de la grande muraille », de dangereuses lézardes dans cette ceinture de protection qui préserve, malgré tout, dans la vie ordinaire, tout individu normal et d'esprit lucide contre l'action des forces obscures réelles, cachées derrière la façade du monde des sens et sous le seuil des pensées humaines formées et conscientes. De ce point de vue, le néo-spiritualisme apparaît donc plus dangereux encore que le matérialisme, ou positivisme, car celui-ci, du moins, par son primitivisme et sa myopie intellectuelle, renforçait cette ceinture, qui limitait, certes, mais aussi protégeait.

D'autre part, rien n'indique mieux le niveau où se situe le néo-spiritualisme que la qualité humaine de bon nombre de ceux qui le cultivent. Alors que les anciennes sciences sacrées étaient la prérogative d'une humanité supérieure, de castes royales et sacerdotales, aujourd'hui ce sont en majorité des médiums, des « mages » de quartier, des radiesthésistes, des spirites, des anthroposophes, des astrologues et voyants, annonces publicitaires, des théosophes, des « guérisseurs », des vulgarisateurs d'un yoga américanisé, etc., qui proclament le nouveau verbe antimatérialiste, s'accompagnant de quelque mystique exalté et visionnaire et de quelque prophète improvisé. La mystification et la superstition se mêlent presque constamment dans le néo-spiritualisme dont un autre trait significatif est la proportion importante des femmes (ratées, dévoyées ou « hors d'usage ») qui s'y adonnent, particulièrement dans les pays anglo-saxons. En

fait, comme orientation générale, c'est ici ou jamais le cas de parler d'une spiritualité « féminine ».

Mais il s'agit, là encore, d'un sujet que nous avons déjà eu maintes fois l'occasion de traiter et d'élucider. Dans le cadre du problème qui nous intéresse particulièrement ici, il importe seulement de dénoncer la regrettable confusion qui peut naître des fréquentes références que fait le néo-spiritualisme, à partir du théosophisme anglo-indien, à certaines doctrines appartenant à ce que nous appelons le monde de la Tradition, particulièrement dans ses formes orientales.

Or, il importe de faire ici une nette séparation. Il faut bien savoir qu'il ne s'agit presque toujours, dans les courants en question, que de contrefaçons de ces doctrines, de résidus ou de fragments de celles-ci auxquels se mêlent les pires préjugés occidentaux et de pures divagations personnelles. Le néo-spiritualisme n'a en général aucune idée du plan auquel appartenaient les idées ainsi reprises, non plus que du but véritable que poursuivent ses sectateurs. Ces idées, en effet, finissent souvent par servir de simples succédanés destinés à satisfaire des exigences identiques à celles qui poussent d'autres vers la foi ou la simple religion : grave équivoque, car il s'agit au contraire de métaphysique, et souvent ces enseignements appartenaient exclusivement, dans le monde traditionnel, aux « doctrines internes », non divulguées. Il n'est pas certain, en outre, que la décadence et le tarissement de la religion occidentale soient les seules raisons qui poussent les néo-spiritualistes à s'intéresser à ces enseignements, à les diffuser et à les étaler en public; une autre raison, c'est que beaucoup d'entre eux croient que ces doctrines sont plus « ouvertes » et consolantes, qu'elles exemptent des obligations et des liens propres aux confessions historiques, alors qu'ici c'est précisément le contraire qui est vrai, même s'il s'agit d'une toute autre sorte de liens. Nous en avons un exemple typique dans le genre de valorisation tout à fait moralisante, humanitaire et paci-

fiste que l'on a fait récemment de la doctrine bouddhiste (d'après le pandit Nehru « on devrait choisir entre la bombe H et le bouddhisme »). Sur un autre plan, nous voyons Jung « valoriser » en termes de psychanalyse toutes sortes d'enseignements et de symboles des Mystères, en les adaptant au traitement d'individus névropathes et dissociés.

C'est ainsi que l'on pourrait en arriver à se demander dans quelle mesure l'effet pratique du néo-spiritualisme n'est pas négatif aussi d'un autre point de vue, en raison de l'inévitable discrédit où tombent les enseignements appartenant aux doctrines internes du monde de la Tradition, par suite de la façon déformée et illégitime dont ces courants les font connaître et les propagent. Il faut en effet avoir déjà une orientation intérieure très précise ou un instinct non moins précis pour réussir à séparer ce qui est positif de ce qui est négatif et pour trouver dans ces courants une incitation à un véritable rattachement aux origines et à une redécouverte d'un savoir oublié. Et si l'on y arrive, et que l'on prend la voie juste, on ne tardera pas à abandonner complètement tout ce qui vient de ce point de départ occasionnel, c'est-à-dire du spiritualisme actuel et surtout du niveau spirituel auquel il correspond : niveau où sont complètement absents la grandeur, la puissance, le caractère sévère et souverain propre à ce qui se trouve effectivement au-delà de l'humain et qui seul pourrait ouvrir une voie au-delà du monde qui est en train de vivre la « mort de Dieu ».

Ceci concerne surtout le plan de la doctrine. Et l'homme différencié, dont nous nous occupons ici, qui s'intéresserait à ce domaine, devrait donc établir très nettement la distinction que nous venons d'indiquer; s'il ne dispose pas de sources d'information plus directes et authentiques que les sous-produits et fluorescences ambiguës de la « deuxième religiosité », il lui faudra s'appliquer à discriminer et compléter ces données. Ce travail lui est facilité du reste par la science moderne des religions et d'au-

tres disciplines analogues, grâce auxquelles des textes fondamentaux de plusieurs grandes traditions sont désormais connus dans des versions qui peuvent se ressentir des limitations propres à l'académisme et à la spécialisation (philologie, orientalisme, etc.), mais qui sont du moins exemptes des déformations, divagations et mélanges du néo-spiritualisme. On dispose ainsi de la base ou matière première nécessaire pour dépasser le point de départ initial et occasionnel[1].

Il faut, en outre, examiner le problème sous son aspect pratique. Comme nous l'avons dit, le néo-spiritualisme met souvent l'accent sur la pratique et l'expérience intérieure, et il reprend à un autre monde, à l'Antiquité ou à l'Orient, outre certaines conceptions du suprasensible, des voies et des disciplines visant au dépassement des limites de la conscience ordinaire de l'homme. Là aussi, cependant, on retrouve l'erreur déjà signalée à propos des rites catholiques qui finissent par être profanés et perdre toute véritable signification « opérative », parce qu'ils sont appliqués à la masse sans que soient réalisées les conditions nécessaires à leur efficacité : l'équivoque est plus grave, dans le cas qui nous occupe, car le but est bien plus ambitieux.

De ce point de vue, nous pouvons négliger les variétés les plus bâtardes, « occultistes », du néo-spiritualisme, au premier plan desquels se place l'intérêt porté à la « clairvoyance », à tel ou tel prétendu « pouvoir » et à toute espèce de pactes passés avec l'invisible. Tout ceci ne peut qu'être absolument in-

1. Nous avons consacré divers ouvrages à l'exposé des enseignements dont il s'agit, dans leur forme originelle et authentique. Les principaux sont *La Tradition hermétique* (éd. Et. Trad. 1962), *La Doctrine de l'Eveil* (éd. Adyar, 1956), *Il mistero del Graal* (éd. Laterza), *Lo Yoga della potenza* (éd. Bocca, 2e éd.), *Il libro del Principio e della sua azione* (éd. Ceschina, 1959). Nous avons écrit en outre un livre où les principaux courants « néo-spiritualistes » font l'objet d'une analyse critique et d'une discrimination s'inspirant d'idées analogues à celles que nous développons ici : *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (éd. Laterza, 2e éd.).

différent à l'homme différencié : ce n'est pas en suivant cette voie que l'on peut résoudre le problème du sens de l'existence, car on reste toujours, ici, dans le monde des phénomènes, et il peut même en résulter une évasion et une plus grande dispersion (semblable à celle que favorise sur un autre plan la multiplication étourdissante des connaissances scientifiques et des moyens techniques) au lieu d'un approfondissement existentiel. Mais, ne serait-ce que confusément, quelque chose de plus et de différent s'annonce quelquefois dans le néo-spiritualisme quand on vise à l' « initiation », quand celle-ci est présentée comme l'aboutissement de différentes pratiques, « exercices », rites, techniques de yoga, etc.

Si l'on ne peut prononcer à ce propos une condamnation pure et simple, il est cependant nécessaire de dissiper certaines illusions. Prise dans son acception rigoureuse et légitime, l'initiation correspondrait, en l'homme, à un réel changement d'état ontologique et existentiel, à l'ouverture effective de la dimension de la transcendance. Ce serait la réalisation indubitable et l'appropriation intégrale et « déconditionnalisante » de la qualité que nous avons considérée comme le fond même du type humain qui nous intéresse, de l'homme qui est encore enraciné, spirituellement, dans le monde de la Tradition. Ainsi se pose le problème quand l'un ou l'autre courant du néo-spiritualisme exhume et présente des méthodes et des voies « initiatiques ».

Il faut circonscrire ce problème en tenant compte de ce que, dans le cadre de cet ouvrage, nous ne nous occupons pas des hommes qui, détachés de leur milieu, ont concentré toute leur énergie dans la direction de la transcendance comme peut le faire, dans le domaine religieux, l'ascète ou le saint. Il s'agit au contraire de l'homme qui accepte de vivre dans le monde et dans son époque, en ayant cependant une forme intérieure différente de celle de ses contemporains. Cet homme sait que, dans une civilisation comme la nôtre, il est impossible de restaurer les

structures qui, dans le monde de la Tradition, donnaient un sens à l'ensemble de l'existence. Mais, même dans le monde de la Tradition, ce que l'on peut faire correspondre à l'idéal de l'initiation appartenait aux lignes de crête, à un domaine différencié, comportant des limites précises, à une voie ayant un caractère exceptionnel et exclusif. Il s'agissait, non pas du niveau où la loi générale, du haut de la tradition, ordonnait l'existence commune dans une civilisation donnée, mais d'un plan supérieur, virtuellement dégagé de cette même loi parce que placé à son origine. On ne peut traiter ici des distinctions qui s'imposent, même dans le domaine des initiations. Nous devons nous borner à insister sur la signification plus haute, plus essentielle, que prend l'initiation lorsqu'on se place sur le plan métaphysique, signification qui est, comme nous l'avons dit, celle du « déconditionnement » spirituel de l'être. Les formes les plus limitées qui correspondent aux initiations de caste, aux initiations tribales et aussi aux initiations mineures liées à tel ou tel pouvoir du cosmos comme dans certains cultes et métiers anciens — formes différentes, par conséquent, de la « grande libération » — doivent être, de même, laissées de côté, parce que, dans le monde moderne, elles sont désormais dépourvues de toute base.

Eh bien, si c'est précisément dans son acception la plus haute, métaphysique, qu'on la comprend, on doit déjà penser, *a priori,* que dans une époque comme la nôtre, dans un milieu comme celui où nous vivons, et compte tenu aussi de la conformation intérieure générale des individus (qui se ressent fatalement désormais d'une hérédité collective, vieille de plusieurs siècles, qui est absolument défavorable), l'initiation se présente comme une possibilité plus qu'hypothétique et celui qui voit les choses différemment, ou ne comprend pas de quoi il s'agit, ou se trompe lui-même tout en trompant les autres. Ce qu'il faut repousser de la façon la plus nette, c'est la transposition dans ce domaine de

l'image individualiste et démocratique du *self-made-man,* c'est-à-dire l'idée que peut devenir « initié » qui veut, et peut le devenir par lui-même, grâce à ses propres forces, en ayant recours à des « exercices » et pratiques de diverses sortes. C'est là une illusion, la vérité étant qu'avec les seules forces de l'individu humain, on ne saurait dépasser l'individu humain, que tout résultat positif dans ce domaine est conditionné par la présence et l'action d'une force réelle d'un autre ordre, non individuel. Et nous pouvons affirmer catégoriquement qu'en fait d'initiation il n'y a que trois cas possibles.

Le premier cas est celui où l'on possède déjà, par nature, cette force différente. C'est le cas exceptionnel de ce qui fut appelé la « dignité naturelle », qui ne provient pas de la simple naissance humaine; elle peut se comparer à ce qu'est l'élection dans le domaine religieux. L'homme différencié que nous présupposons a une structure semblable à celle du type auquel s'applique cette première possibilité. Mais, de nos jours, la présence en lui de la « dignité naturelle », comprise dans ce sens spécifique, technique, comporte inévitablement une certaine marge d'incertitude qui ne peut être surmontée que si l'épreuve de soi, dont nous avons déjà parlé au premier chapitre, est opportunément orientée dans ce sens.

Les deux autres cas sont ceux d'une « dignité acquise ». Il se peut, en premier lieu, que la force en question apparaisse, et qu'une brusque rupture de niveau, existentielle et ontologique, se produise, à l'occasion de crises profondes, de traumatismes spirituels, d'actions désespérées. Il est alors possible que l'individu, s'il ne sombre pas, soit amené à participer à cette force, même sans en avoir fait consciemment son but. Il faut cependant préciser que, dans des cas de ce genre, une énergie avait déjà été accumulée, dont les circonstances ont provoqué la soudaine manifestation, entraînant, comme conséquence, un changement d'état : c'est pourquoi ces circonstances apparaissent comme une

cause occasionnelle mais non déterminante, nécessaire mais non suffisante. De même la dernière goutte ne ferait pas déborder le vase s'il n'était déjà plein, et la rupture d'une digue ne provoquerait pas le déferlement des eaux, si ces eaux n'exerçaient pas déjà une poussée derrière elle.

Le troisième et dernier cas est celui où la force en question est greffée sur l'individu en vertu de l'action d'un représentant d'une organisation initiatique préexistante, dûment qualifié pour ce faire. C'est l'équivalent de ce qu'est, sur le plan religieux, l'ordination sacerdotale qui, théoriquement, devrait imprimer à l'individu un *character indelebilis* le qualifiant pour accomplir efficacement les rites. L'auteur que nous avons déjà cité, R. Guénon, — qui fut pratiquement le seul, parmi les auteurs modernes, à traiter avec autorité et sérieux de ces sujets et n'a pas manqué, lui non plus, de dénoncer les déviations, erreurs et mystifications du néo-spiritualisme — envisage, presque exclusivement, ce troisième cas. Pour notre part, nous estimons au contraire qu'il doit être, en fait, pratiquement exclu de nos jours, en raison de l'absence à peu près totale d'organisation, de ce genre. Si ces organisations eurent toujours un caractère plus ou moins souterrain en Occident en raison du type de religion qui vint à y prédominer, et des répressions et persécutions que celle-ci exerça, elles ont, à l'époque actuelle, presque complètement disparu. Ailleurs, surtout en Orient, elles sont devenues de plus en plus rares et inaccessibles, quand encore les forces qu'elles portaient ne s'en sont pas retirées, parallèlement au processus général de dégénérescence et de modernisation qui a désormais envahi également ces régions. En règle générale, l'Orient lui-même, aujourd'hui, n'est plus en état de fournir au plus grand nombre que des sous-produits, dans un « régime de résidus », et il suffit pour s'en convaincre de considérer l'envergure spirituelle des Asiatiques qui se sont mis à exporter et à divulguer chez nous la « sagesse orientale ».

Si R. Guénon n'a pas vu la situation avec autant de pessimisme, c'est en raison d'un double malentendu. L'un vient de ce qu'il n'a pas considéré seulement l'initiation dans le sens plein et actuel que nous venons de définir, et a introduit la notion d'une « initiation virtuelle » pouvant avoir lieu sans aucun effet perceptible par la conscience, et restant presque aussi inopérante, en pratique, que l'est dans la presque totalité des cas — pour faire ici encore une comparaison avec la religion catholique — la qualité surnaturelle de « fils de Dieu » que le rite du baptême est sensé donner, même à un nouveau-né idiot. Le second malentendu vient de ce que R. Guénon suppose que la force en question est réellement transmise, même lorsqu'il s'agit d'organisations ayant eu autrefois un authentique caractère initiatique mais qui sont entrées depuis longtemps dans une phase d'extrême dégénérescence, au point que l'on a toute raison de supposer que le pouvoir spirituel qui en constituait originellement le centre s'est retiré, ne laissant plus subsister, derrière la façade, qu'une sorte de cadavre psychique. Sur ces deux points, nous ne pouvons suivre Guénon; nous pensons donc que le troisième des cas mentionnés est encore plus improbable aujourd'hui que les deux autres.

Quand à l'homme qui nous intéresse, si l'idée d'une « initiation » doit également figurer dans son horizon mental, il ne faut pas, ayant clairement mesuré la distance qui sépare celle-ci du climat du néo-spiritualisme, qu'il se fasse lui aussi des illusions. Il ne doit concevoir, en principe, comme pratiquement possible, qu'une orientation fondamentale, comme une préparation pour laquelle il trouvera en lui une prédisposition naturelle. Mais la réalisation doit rester indéterminée, et il sera bon de faire aussi intervenir la vision post-nihiliste de la vie telle que nous l'avons définie, vision qui fait écarter tous les points de référence susceptibles de provoquer une déviation, un décentrement — même si le fléchissement, comme dans le cas présent, était lié à l'attente im-

patiente du moment où se produira enfin l'ouverture. C'est dans ce sens que peut s'appliquer ici la formule Zen déjà citée : « Qui cherche la Voie, s'écarte de la Voie. »

Une vision réaliste de la situation et une juste mesure de soi-même obligent donc à considérer qu'aujourd'hui la seule tâche sérieuse et essentielle consiste à donner un relief toujours croissant à la dimension plus ou moins couverte de la transcendance en soi. Des études sur le savoir traditionnel et la connaissance des doctrines pourront être des adjuvants, mais ils ne seront efficaces que s'ils entraînent un changement positif intéressant le plan existentiel et, plus particulièrement, la force qui est à la base de la vie de chacun en tant que personne : cette force qui, chez la plupart, est liée au monde, qui n'est que volonté de vivre. Ce résultat est comparable à l'induction de la propriété magnétique dans un morceau de fer, induction qui est aussi celle d'une force lui imprimant une direction. On pourra alors le déplacer autant qu'on le voudra, après des oscillations plus ou moins amples et prolongées, il finira toujours par se tourner vers le pôle. Quand l'orientation vers la transcendance n'a pas seulement un caractère mental ou émotionnel, mais réussit à pénétrer d'une façon analogue l'être de la personne, l'essentiel de l'œuvre est accompli, le grain est entré dans la terre et le reste est en quelque sorte secondaire, une simple conséquence. Toutes les expériences et toutes les actions qui, lorsqu'on vit dans le monde, et surtout dans une époque comme la nôtre, peuvent présenter un caractère de diversion et être liées à des contingences, auront alors aussi peu de portée que ces déplacements après lesquels l'aiguille aimantée reprend sa direction. Comme nous l'avons dit, ce qui pourra éventuellement se produire en plus dépendra des circonstances et d'une sagesse invisible. Et à cet égard les horizons ne se confondent pas avec ceux qui sont propres à l'existence individuelle et finie que l'homme différencié vit actuellement sur cette terre.

Ainsi, abandonnant le but lointain et trop prétentieux d'une initiation absolue et actualisée, comprise dans le sens métaphysique, même l'homme différencié doit s'estimer heureux s'il peut parvenir réellement à cette modification qui intègre, naturellement d'ailleurs, les effets partiels des attitudes définies à son intention, dans des domaines très différents, au cours de cet ouvrage.

30. *La mort. Le droit sur la vie.*

Dans notre examen de l'existentialisme, nous avons vu qu'Heidegger conçoit l'existence comme une « vie pour la mort ». Il fait de la mort une sorte de centre de gravité parce que c'est en elle que se trouve déplacée la réalisation du sens absolu et final de l'existence, de l' « être-là » : ce qui rappelle même la conception religieuse de la vie comme une préparation à la mort. Or, nous avons vu que toutes les prémisses de la philosophie de Heidegger ne peuvent donner qu'un aspect négatif — extatiquement négatif — à cet aboutissement de l'existence dans la mort.

Mais ceci n'empêche pas que l'idée de la mort présente aussi une particulière importance pour le type d'homme dont nous nous occupons ici, qu'elle constitue même pour lui, en un certain sens, une pierre de touche. Il s'agit, là encore, de voir dans quelle mesure la façon de sentir qui a fini par s'implanter existentiellement dans l'homme occidental en général, sous l'action, soit de processus involutifs complexes, soit des conceptions propres à la religion théiste dominante, a eu prise sur l'homme différencié, peut-être même au-dessous du seuil de sa conscience ordinaire et quotidienne.

Devant l'idée de la mort, de la fin de la « personne », la première preuve à apporter réside évidemment dans cette constata-

tion que l'on est incapable d'éprouver l'angoisse que, selon Heidegger, on devrait au contraire « avoir le courage d'éprouver »; ceci, mis à part toutes les perspectives de l'au-delà et ces jugements de l'au-delà que la religion a utilisés dans ses formes populaires comme des suggestions destinées à diriger l'individu en agissant sur la partie sub-intellectuelle de son âme.

De ce point de vue également, on peut discerner dans le monde moderne certains processus dissolutifs virtuellement ambivalents. Non seulement l'athéisme et la matérialisme ont souvent contribué à chasser l'effroi de l'âme devant la mort, mais les séries de catastrophes collectives de ces derniers temps ont assez souvent atténué le caractère tragique de la mort. On meurt aujourd'hui plus facilement et plus simplement qu'hier et l'on a recommencé à attacher moins d'importance à la vie humaine à mesure que, dans le monde mécanisé des masses, l'individu devenait de plus en plus insignifiant, perdait son importance. En outre, lors des bombardements en nappes faits sans discrimination pendant la dernière guerre, une attitude avait pu naître chez beaucoup de personnes, vis-à-vis de la mort de quelqu'un, même proche, qui le portait à considérer cette mort comme faisant presque partie de l'ordre naturel et habituel des choses, et guère plus frappant qu'auparavant la perte de quelque bien purement matériel et extérieur, cependant que l'incertitude de la vie, la possibilité de ne plus être soi-même vivant le lendemain, entraient également dans l'ordre habituel des choses.

Dans la plupart des cas, tout ceci a pour résultat un « émoussement » qui est peut-être la seule explication de l'étrange valorisation de l'angoisse devant la mort qui s'exprime, chez Heidegger, par réaction. Mais on ne doit pas exclure la possibilité d'un résultat contraire, positif, qui se produit lorsque ce genre d'expérience favorise un calme intérieur dont la source est au-delà de l'individu et du lien physique. Dans l'Antiquité, Lucrèce utilisa de façon fonctionnelle, pragmatique, quelque chose qui corres-

pondait à la science naturelle moderne sans Dieu : afin de bannir la peur de l'au-delà, bien que subsistât l'idée olympienne du divin, les dieux étant considérés comme des essences détachées qui n'interviennent pas dans les choses du monde et ne doivent être pour le sage que des idéaux de perfection ontologique.

Par ces aspects là, le monde moderne est donc susceptible d'offrir un climat dont l'homme différencié peut tirer parti d'une façon positive, car ce qui a été touché ne concerne, ici encore, qu'une vision de la vie humanisée et privée du sentiment des grandes distances. Pour lui, donc, une « contemplation de la mort » particulière pourra intervenir comme un facteur positif, comme une confrontation et comme une mesure de sa fermeté intérieure. Il peut aussi appliquer, à cette fin, le précepte ancien et bien connu qui conseille de considérer chacun de ses jours comme le dernier de son existence individuelle : perspective qui non seulement ne doit pas ébranler son calme, mais ne devrait même modifier d'aucune façon le cours de ses pensées et de ses actions. Nous pourrions en trouver un exemple chez les pilotes-suicides, les *kamikazé*, voués à la mort, et que la perspective d'être appelés à tout moment à accomplir le vol sans retour ne détournait pas de leurs occupations ordinaires, de leur entraînement ni de leurs divertissements et qui n'étaient opprimés par aucun sombre sentiment de tragédie, cela pendant des mois entiers. Plus généralement, il s'agit, pour ce qui est de l'idée de la mort, de dépasser une limite intérieure, de briser un lien. Ceci nous ramène, dans une certaine mesure, à ce qui a été dit au premier chapitre. La *contemplatio mortis* positive dont nous parlons, est celle qui conduit à ne pas attacher plus d'importance au fait de rester en vie qu'à mourir, et laisse, pour ainsi dire, la mort derrière soi : sans que cela paralyse. Au contraire, à partir de ce point, doit intervenir une forme de vie supérieure, exaltée, libre, portée par une sorte de magique et lucide ivresse.

Un facteur particulier devrait en outre « dédramatiser » de façon positive l'idée de la mort : c'est celui que nous avons déjà indiqué à propos de la doctrine traditionnelle de la préexistence. L'homme qui nous intéresse ne peut pas penser que son être commence avec la naissance physique, corporelle, et finit avec la mort. Mais il ne peut pas non plus axer sa vie sur l'au-delà, comme le fait la théorie religieuse du salut qui considère l'existence terrestre comme une simple préparation ascétique à la mort. Nous avons vu que le problème du sens de l'existence, à l'époque du nihilisme, est résolu par l'homme différencié en déplaçant le moi vers la dimension de l'être. Au paragraphe précédent, nous avons parlé d'une orientation qui correspond justement à cela et doit pénétrer existentiellement la personne, comme la propriété magnétique induite pénètre un métal : mais en précisant cependant que cela ne doit pas décentrer, extravertir, créer une dépendance. Si la force produite par cette orientation ne peut, dans beaucoup de cas, agir de façon sensible qu'au-delà de cette existence, elle doit pouvoir aussi, pendant la vie, garantir le calme et la sécurité. D'après un dicton oriental, « La vie sur terre est un voyage de nuit. » On peut en expliquer le contenu positif en se reportant précisément au sentiment d'un « avant » (par rapport à l'existence humaine), et d'un « après » (par rapport à la même existence). Métaphysiquement, la naissance est un changement d'état et la mort un autre changement d'état; l'existence dans la condition humaine, sur la terre, n'est qu'une section limitée d'un *continuum,* d'un courant qui traverse des états multiples.

En général, mais particulièrement dans une époque chaotique et en voie de dissolution comme la nôtre, il peut être difficile de discerner le sens de cette apparition de l'être que l'on est, sous la forme d'une personne déterminée de telle ou telle façon, vivant dans un temps et un lieu donnés, faisant telles expériences et dont la fin sera telle; c'est comme la sensation confuse

d'une région que l'on parcourt lors d'un voyage nocturne, où, de temps en temps seulement, de brèves lueurs éparses permettent de voir quelques fragments du paysage que l'on traverse. On doit cependant conserver le sentiment ou pressentiment de celui qui, précisément, étant monté dans un train, sait qu'il en descendra et, une fois descendu, verra tout le chemin parcouru, et continuera. Ce sentiment est la source d'une fermeté et d'une sécurité immanentes, nettement différentes de l'état d'âme que l'ont peut éprouver devant la mort dans le cadre d'une religion théiste et créationniste où reste couvert, en réalité, ce qui dans l'être, parce que supérieur et antérieur à la vie, est aussi, métaphysiquement, au-dessus de la fin de cette vie, de la mort.

Tout changement d'état comporte, cependant, une crise, et c'est pourquoi la conception traditionnelle dont nous venons de parler n'élimine pas complètement le caractère problématique de l'au-delà et de l'événement même de la mort. Ici encore, il nous faudrait examiner des enseignements qui dépassent les limites de ce livre. Nous nous bornerons à dire que l'attitude que nous avons fixée pour la vie en général est valable pour l'au-delà : une attitude faite d'une sorte de confiance transcendante, liée d'une part à la disposition que nous avons appelée, par analogie, « héroïque » ou « sacrificielle » (promptitude à se porter activement au-delà de soi-même) et, d'autre part, à la capacité de dominer son âme, ses impulsions, son imagination : comme quelqu'un qui, dans une situation difficile et dangereuse, ne perd pas le contrôle de soi et fait, sans hésiter et avec lucidité, tout ce qui peut être fait. C'est pourquoi il faudrait développer comme il convient toutes les dispositions indiquées dans les précédents chapitres, dispositions qui sont donc valables aussi bien pour la vie que nous vivons ici et à l'époque actuelle, qu'au-delà de la vie. Parmi celles-ci, la disposition à être prêt à recevoir des coups mortels de son propre être sans en être détruit est l'une des plus importantes.

Enfin, nous voudrions appeler brièvement l'attention sur un problème particulier, concernant le droit que l'on a sur sa propre vie, ce droit étant compris comme une liberté, soit d'accepter cette vie, soit d'y mettre fin volontairement. Ceci nous permettra d'éclaircir davantage certains points précédemment examinés.

Le suicide, condamné par la plupart des morales à base sociale et religieuse, a, au contraire, été admis par deux doctrines, dont les normes de vie, en certains de leurs aspects, ne sont pas éloignées de celles que nous avons indiquées ici pour l'homme différencié à l'époque actuelle : il s'agit du stoïcisme et du bouddhisme. Pour le stoïcisme, nous pouvons nous reporter aux idées de Sénèque. Rappelons d'abord le fond général de sa vision de la vie. Nous avons déjà dit que pour Sénèque l'homme véritable se trouverait au-dessus des dieux mêmes, car ceux-ci, de par leur nature, ne connaissent pas l'adversité et le malheur, alors que lui-même y est exposé, mais a la force d'un triompher. C'est pourquoi Sénèque considère que les êtres les plus dignes sont ceux qui sont le plus durement éprouvés, et il se sert de cette analogie : à la guerre, c'est aux éléments les plus valides, les plus sûrs et les plus qualifiés que les chefs confient les postes les plus exposés et les tâches les plus dures. Mais, en général, c'est justement une conception agonistique et virile de ce genre que l'on fait intervenir aussi quand on condamne le suicide, en le stigmatisant comme une lâcheté et une désertion (Cicéron attribue ce mot aux pythagoriciens : « Il n'est pas permis d'abandonner le poste qui vous a été assigné dans la vie sans l'ordre du chef, c'est-à-dire de Dieu »). Sénèque au contraire arrive à la conclusion opposée et il n'hésite pas à faire justifier le suicide par la bouche même de la divinité (*De Prov.* VI, 7-9). Il lui fait dire qu'elle n'a pas seulement donné à l'homme supérieur, au sage, une force plus forte que toutes les contingences, et quelque chose de plus que d'être exempt des maux, à savoir le pouvoir d'en triompher intérieurement, mais qu'elle a aussi fait en sorte que rien ne puisse

le retenir quand il ne le veut plus : la voie « de sortie » lui est ouverte — *patet exitus*. « Partout où vous ne voulez pas combattre, il vous est toujours possible de vous retirer. Rien ne vous est plus facile que de mourir. »

Compte tenu de ce qui a été dit plus haut de sa vision générale de la vie, il est certain que Sénèque ne considérait pas que cette décision pût s'appliquer aux cas où l'on recherche la mort parce qu'une situation donnée paraît insupportable : c'est alors, précisément, que l'acte ne serait *pas* permis, vis-à-vis de soi-même. Et il va de soi que ceci vaut également pour tous ceux qui sont poussés à s'ôter la vie pour des motifs affectifs et passionnels, car ceci équivaudrait à reconnaître sa propre passivité et son impuissance devant la partie irrationnelle de son âme. Enfin, ceci vaut également pour des cas où interviennent des motifs sociaux. Pas plus le type idéal des stoïques que l'homme différencié ne permettent que de tels motifs les touchent intimement ni que leur dignité soit en aucune façon atteinte par quoi que ce soit ayant trait à la vie en société. Ils ne pourront donc jamais être poussés à mettre fin à leur existence pour des motifs de ce genre, que les stoïques font entrer dans la catégorie de « ce qui ne dépend pas de moi ». La seule exception que l'on puisse admettre est le cas où l'on a honte, non devant les autres, dont on ne peut supporter le jugement et le mépris, mais devant soi-même, à cause de son propre écroulement. Compte tenu de tout ceci, Sénèque souligne simplement, grâce à ce principe, l'importance qu'il reconnaît à la liberté intérieure d'un être supérieur. Il ne s'agit pas de se retirer parce que l'on ne se sent pas assez fort devant certaines épreuves ou certaines circonstances; il s'agit plutôt du droit souverain — que l'on devrait toujours se réserver — d'accepter ou non ces épreuves, ou encore d'y mettre un terme quand on n'en voit plus le sens et après s'être suffisamment prouvé à soi-même que l'on est capable de les affronter. L'impassibilité reste donc une condition préalable, et

le droit « de sortir » se justifie en tant que possibilité à envisager en principe et seulement pour vérifier que les vicissitudes par lesquelles nous passons ont notre assentiment, que nous y sommes réellement actifs, que l'on n'y fait pas seulement de nécessité vertu.

Ce point de vue stoïque est compréhensible et, en principe, inattaquable. Passons maintenant au bouddhisme. Son orientation est plus ou moins la même. Ici aussi le suicide du type courant est illicite : chaque fois que l'on est poussé à renoncer à la vie au nom de la vie même, c'est-à-dire parce que l'une ou l'autre forme d'une volonté de vivre, de jouir et de s'affirmer est contrecarrée ou frustrée, le suicide est condamnable. On estime, en effet, que dans de pareils cas, l'acte n'est pas une libération, mais, au contraire, une forme extrême, bien que négative, d'attachement à la vie, de dépendance de la vie. Qui use d'une telle violence sur soi-même ne peut s'attendre à aucun au-delà transfigurant; dans les autres états de l'être, c'est une existence dénuée de paix, de stabilité, de lumière, qui sera de nouveau sa destinée. Le bouddhisme en arrive même à condamner comme une déviation l'aspiration à l'extinction, au *nirvâna,* si l'on découvre que celle-ci est liée à quelque désir, à quelque « soif ». En même temps, comme le stoïcisme, il admet le suicide, avec une restriction analogue; il le permet, non à l'être commun, mais à un type supérieur et ascétique chez qui l'on retrouve en puissance nombre des traits du sage stoïque : à celui dont le Moi, d'une certaine façon, est parvenu à un tel détachement qu'il est virtuellement au-delà tant de la vie que de la mort.

S'il est évident que cette perspective peut être adoptée par l'homme différencié que nous considérons, elle rencontre cependant quelques difficultés. D'abord, lorsqu'on est plus ou moins parvenu au niveau spirituel dont nous venons de parler, qu'est-ce donc qui pourrait faire prendre l'initiative d'une mort volontaire ? A en juger d'après certains cas concrets cités par les

textes bouddhiques, il semblerait qu'y soient envisagées les situations que nous avons indiquées : dans certaines circonstances, il n'y a pas de raison de se sentir engagé au-delà d'une certaine limite. On peut aussi « sortir », presque comme dans le cas d'un jeu dont on a assez. Ou bien c'est comme lorsque l'on chasse une mouche après l'avoir laissée se promener quelque temps sur son visage. Il reste à voir cependant dans quelle mesure on peut être sûr de soi-même et sincère avec soi-même dans des cas de ce genre.

Jusqu'ici, nous avons essentiellement examiné la « personne ». Le problème devient plus complexe lorsqu'on dépasse le niveau de la personne et qu'on se reporte à la doctrine traditionnelle qui ne fait pas commencer l'être avec l'existence terrestre. Une conception supérieure de la responsabilité et aussi du risque peut alors apparaître. Ce n'est pas la même responsabilité que celle dont il s'agit lorsqu'une religion théiste et créationniste condamne le suicide en faisant appel — en des termes analogues à ceux de Cicéron — à une sorte de fidélité militaire : il ne faut pas abandonner son poste. Cette idée paraît en effet absurde quand on nie (comme le fait cette religion) que l'âme préexiste à son union au corps dans la condition humaine. Dans cette hypothèse « créationniste », puisque l'on n'existe pas du tout avant d'être au « poste » assigné, puisque l'on s'y trouve tout d'un coup sans l'avoir voulu ni accepté, on ne peut raisonnablement parler de responsabilité. On ne peut pas non plus parler d'un « engagement militaire » à l'égard d'une vie reçue mais non requise. Nous avons déjà examiné la voie sans issue où mène une semblable conception, liée au point de vue « créationniste » et théiste, quand elle est attaquée par le nihilisme. La limite, ici, c'est la révolte existentielle et le « suicide métaphysique » du Kirillov de Dostoïevsky, qui se donne la mort à seule fin de se prouver à lui-même qu'il est plus fort que la peur, qu'il est son propre maître et possède une liberté absolue qui le fait Dieu.

Position absurde, car ici, tout comme dans le théisme, l'unique point de référence est toujours la personne : c'est de la personne que vient l'initiative, et c'est la personne qui veut se rendre absolue. Les paroles augustiniennes pourraient s'appliquer ici : « Esclave, il voulut simuler une liberté mutilée en faisant impunément ce qui est illicite, en une imitation aveugle de la toute-puissance. » Comme nous l'avons vu, c'est pour la même raison que Raskolnikov et Stavroguine s'écroulent; le suicide de ce dernier peut même correspondre à ce type de suicide qui semble dicté par un échec personnel et qui, comme tel, ainsi que nous l'avons indiqué en passant, pourrait se justifier d'un point de vue tout à fait différent, pour un type d'homme déterminé.

Mais le problème de la responsabilité apparaît sous un autre jour si l'on se réfère à la doctrine traditionnelle, plus ou moins confusément entrevue par l'existentialisme lui-même, selon laquelle ce que l'on est, en tant que personne, dans la condition humaine, provient d'un choix originel prénatal et prétemporel, par lequel on a voulu, sous la forme d'un « projet originel » (Sartre), tout ce qui formera le contenu d'une existence donnée. Dans ce cas, il ne s'agit plus de répondre devant un Créateur, mais devant quelque chose qu'il faut rapporter à la dimension même de l'être ou de la transcendance en soi. Bien qu'on ne puisse l'attribuer à la volonté la plus extérieure, proprement humaine de l'individu (de la personne), le cours de l'existence suit, en principe, une ligne qui, même cachée ou couverte, a une signification pour le Moi, lorsqu'on envisage cette existence comme un ensemble d'expériences importantes, non par elles-mêmes, mais par les réactions qu'elles font naître en nous, et à travers lesquelles peut se réaliser l'être qu'on a voulu être. En ce sens, la vie ici-bas ne peut être considérée ni comme une chose que l'on peut rejeter à volonté, ni comme un hasard brutal devant lequel on ne peut que se résigner avec foi ou fatalisme (nous avons vu que c'est à cela que se réduisent en géné-

ral les horizons de l'existentialisme moderne), ou se livrer à une continuelle épreuve de résistance, presque à fonds perdu (c'est le cas du stoïcisme opaque, dépourvu d'arrière-plan transcendantal). Tout comme une aventure, une mission, une épreuve, une élection ou une expérimentation, la vie terrestre se présente comme quelque chose que l'on a décidé, avant de se trouver dans la condition humaine, en en acceptant d'avance les aspects éventuellement problématiques, tristes ou dramatiques, aspects qui, surtout à une époque comme la nôtre, peuvent être particulièrement marqués. C'est dans ces termes que l'on peut définir et accepter un principe de responsabilité et de « fidélité » exempt de références extérieures, « hétéronome ».

Nous avons déjà dit les considérations qui devaient être obligatoirement remplies, selon le stoïcisme et le bouddhisme, pour que le suicide soit licite : une supériorité, un détachement de la vie. Mais ces conditions sont telles, qu'il est difficile de les réaliser, même partiellement, si l'on ne parvient pas, en même temps, d'une façon ou d'une autre, à une conception suprapersonnelle de l'existence sur terre, dans le sens que nous venons de définir : il faut que s'y ajoute la sensation que l'ensemble de cette existence n'est qu'un épisode, un passage, comme dans l'image du voyage de nuit. Et si l'on observe en soi-même quelque impatience, quelque intolérance ou quelque ennui, ne serait-ce pas alors le signe que subsiste un résidu trop humain, quelque chose qui n'est pas encore résolu par le sens de l'éternité ou, du moins, des grandes distances non terrestres, non temporelles ? Et s'il en était ainsi, ne serait-on pas tenu, vis-à-vis de soi-même, de ne *pas* agir ?

Il est vrai que, de même qu'une rigoureuse doctrine de la prédestination conduit à l'idée exprimée par cette maxime islamique : « Personne ne peut mourir que par la volonté d'Allah et au moment fixé par lui », de même, si l'on admet ce projet qui détermine le cours essentiel de l'existence individuelle, le suicide

pourrait être considéré comme l'un des actes particuliers déjà compris dans ce projet et n'avoir plus qu'en apparence le caractère d'une libre initiative de la personne. C'est là cependant une supposition limite, et, en définitive, une décision ne peut être éclairée qu'en fonction du degré d'intégration effective auquel on est parvenu, sous la forme déjà décrite d'une soudure de la personne avec l'être. Il est certain que dans le cas d'une intégration de ce genre, même si elle n'est pas absolue, le suicide pourrait garder le sens d'une instance suprême scellant notre propre souveraineté, dans un cadre bien différent de celui de Kirilov : car ce serait une souveraineté non *de* la personne, mais *sur* la personne. Il ne resterait que la responsabilité inhérente au fait d'affirmer que ce qui agit est précisément le principe qui n'*est* pas la personne, mais qui *a* la personne. Bien rares sont toutefois les cas où le recours à cette instance peut avoir un caractère positif et intelligible, pour l'homme qui nous intéresse. Chacun sait que, tôt ou tard, la fin viendra, et c'est pourquoi il vaut mieux essayer de déchiffrer la signification cachée de toutes les contingences et le rôle qu'elles jouent dans un contexte qui, selon les vues que nous avons exposées, ne nous est pas étranger et procède d'une sorte de volonté transcendantale qui nous est propre.

Les choses se présentent évidemment d'une façon différente lorsqu'on ne cherche pas directement la mort, mais qu'on la fait entrer, pour ainsi dire, dans la vie, en envisageant des situations où le sens ultime de la vie, dans la condition humaine, coïncide avec la mort. Ici, contrairement à la façon de voir de Heidegger, il ne s'agit pas d'une gravitation présumée vers la mort — et presque d'une dépendance, à l'égard de celle-ci, de l' « être-là » de quelque existence finie ayant hors de soi son propre principe. On présuppose au contraire la possibilité de donner à sa propre vie une orientation spéciale et originale. Ainsi on peut éventuellement opposer à l'action violente et directe sur sa propre

vie une « interrogation » sous la forme d'une existence intense et risquée. Il y a beaucoup de façons de poser au « destin » (par ce terme nous entendons ce que nous avons indiqué en parlant de l'*amor fati* et de cette certitude particulière que l'on éprouve de ne suivre jamais que sa propre voie, en toute occasion et en tout événement) une question toujours plus péremptoire et pressante, afin d'apprendre des choses mêmes dans quelle mesure subsiste une raison profonde, impersonnelle, d'exister dans la condition humaine. Et si cette question conduit à des situations où la frontière entre la vie et la mort représente aussi la limite extrême que peuvent atteindre le sens et la plénitude de la vie — par une voie différente, par conséquent, de celle de l'exaltation, d'une simple ivresse ou d'une impulsion confuse vers l'extase — se trouverait certainement réalisée la condition la plus satisfaisante pour surmonter existentiellement le problème que nous examinons. La formule, déjà mentionnée, d'un changement de polarité de la vie, d'une intensité de vie particulière utilisée comme moyen de parvenir à un plus-que-vivre, trouve évidemment dans cette voie une application précise. En particulier, on peut rapprocher ceci des orientations spéciales dont nous avons parlé dans ce chapitre : prendre sa propre mesure dans une contemplation spéciale de la mort, vivre chaque jour comme si c'était le dernier, imprimer à son être une direction, semblable à une force magnétique, qui pourra ne pas se manifester dans cette existence par la complète rupture, propre à l' « initiation », du niveau ontologique, mais ne manquera pas de se manifester le moment venu et de mener plus loin.

Voilà pourquoi il était utile que nous nous arrêtions quelques instants sur le problème de la mort et du droit sur la vie, en l'envisageant comme un problème limite, après tous ceux que nous avons déjà examinés concernant l'attitude et le comportement de l'homme différencié et non brisé, dans une époque de dissolution.

S'élever au-dessus de ce qui n'est compréhensible qu'à la seule raison humaine, et atteindre ainsi un haut niveau intérieur et une invulnérabilité difficile à obtenir autrement, ce sont peut-être là des possibilités qui, moyennant des réactions adéquates, se présentent, précisément, quand le voyage de nuit ne laisse presque rien voir du paysage traversé, quand semblerait vraie la théorie de la *Geworfenheit*, d'un absurde « être jeté » au sein du monde et du temps et en outre dans un climat où l'existence physique elle-même se caractérise nécessairement par une croissante insécurité. Si l'on voulait permettre à l'esprit de s'arrêter un instant sur une hypothèse hardie — ce qui pourrait aussi bien être un acte de foi au sens supérieur du terme — après avoir repoussé l'idée de la *Geworfenheit*, après avoir conçu que la vie, ici, maintenant, dans ce monde, a un sens parce qu'elle est toujours le résultat d'un choix et d'une volonté, on pourrait alors considérer que la réalisation même des possibilités dont nous avons parlé ci-dessus — plus couvertes et moins concevables dans des circonstances différentes, qui seraient plus souhaitables du simple point de vue humain, du point de vue de la « personne » — serait précisément la raison dernière et le sens de ce choix, de la part d'un « être » qui a voulu ainsi se mesurer à une difficile mesure : se mesurer à la vie, dans un monde opposé à celui qui est conforme à sa nature, c'est-à-dire opposé au monde de la Tradition.

ACHEVÉ
D'IMPRIMER



SUR LES
PRESSES D'AUBIN
LIGUGÉ (VIENNE)
LE 20 JUIN
1964

D. L., 2-1964. — Editeur, n° 896. — Imprimeur, n° 3.346.
Imprimé en France.